157595 BXQ8323 G45 S3 1969

JOHANNES GERSON V1
SCHWAB J

Library
St. Joseph's College
City Avenue at 54th Street
Philadelphia, Pennsylvania 19131

DEMCO

JOHANNES GERSON

PROFESSOR DER THEOLOGIE UND KANZLER
DER UNIVERSITÄT PARIS.

BX
4705
.G45
S3
vol. 1

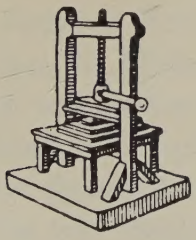
DR. JOHANN BAPTIST SCHWAB

VOLUME I

„NIL MAGIS TURBAT TOTIUS CHRISTIANITATIS POLITIAM QUAM VELLE EODEM MODO GUBERNARE HOMINUM SPIRITUALITATEM ET TEMPORALITATEM ET EXISTIMARE, QUOD TEMPORALITAS PROPRIE SIT SPIRITUALITAS ET JURISDICTIO PROPRIE SPIRITUALIS."

GERSON OPP. II, 149.

Burt Franklin: Research and Source Works Series # 76



BURT FRANKLIN
NEW YORK

RELEASE
ST. JOSEPH'S UNIVERSITY STX
BXQ 8823 .G45 S3 1969
Johannes Gerson,
157595

Published By
BURT FRANKLIN
235 East 44th St.
New York, N.Y. 10017

ORIGINALLY PUBLISHED
WURZBURG - 1858

Printed in U.S.A.

Vorwort.

Indem ich hiemit die erste, durchgängig auf jahrelanges Quellenstudium gegründete Darstellung des Lebens und Wirkens Gersons der Oeffentlichkeit übergebe, kann ich selbst nicht umhin, mein Befremden auszudrücken, dass eine für die kirchliche Geschichte des XV. Jahrhunderts so bedeutende Persönlichkeit nicht früher schon eine eingehende Bearbeitung gefunden hat. Der Grund mag theilweise in dem Mangel an Interesse liegen, mit dem die Periode des abendländischen Schisma bisher betrachtet und behandelt worden ist; die ermüdende Breite und Monotonie wie der vorherrschend rhetorische Charakter, welchen die meisten hieher gehörigen Urkunden an sich tragen, hat selbst fleissige Arbeiter abgeschreckt, sich in den Inhalt näher einzulassen, und sie haben sich mit Hervorhebung der Hauptpunkte des äusseren Verlaufes der ganzen Bewegung begnügt, so dass die Mittheilungen Baluze's über den Beginn des Schisma, und die Vorrede zu dem VII. Bande der „Collectio Scriptorum" von Martene und Durand ausgenommen, wo aber blos die selbstmitgetheilten Documente benützt sind, sich keine nur einigermassen erschöpfende actenmässige Darstellung des folgenschweren Ereignisses findet. Dupuy giebt eine vom gallicanischen Standpunkte

entworfene Uebersicht, und Maimbourg, ungeachtet er versichert, weniger schön als „wahr und exact“ schreiben zu wollen, hat doch sein Augenmerk nur darauf gerichtet, am Hofe Louis' XIV. zu gefallen. Mehr noch als dieser Umstand mag die allgemeine Ansicht über die Richtung Gersons von einer solchen Bearbeitung zurückgehalten haben. Die Reformation des XVI. Jahrhunderts war über die kirchlichen Reformversuche des XV. principiell hinausgeschritten; diese erschienen nun als vereinzelte, ungenügende Schritte, deren eigentlichen Zweck man weit vollkommener erreicht habe, und indem man aus dem Besitze der Gegenwart heraus die Vergangenheit beurtheilte, glaubten die Theologen des Protestantismus Gerson hoch zu stellen, wenn sie ihn als „Vorläufer“ der Reformation gelten liessen. Die katholischen Theologen nahmen entweder diese Auffassung als eine gegebene hin, zumal seit der von Von der Hardt herausgegebene Tractat „de modis uniendi et reformandi Ecclesiam“ auf die blose Autorität dieses Mannes hin als ein Werk Gersons einstimmig angenommen worden war, und trugen dann Bedenken, das Andenken eines Mannes mit derartigen „revolutionären“ Grundsätzen zu erneuern, oder hielten sich an die mehr kirchlichen Züge in dem Bilde des Kanzlers, wie es traditionell aufbewahrt wurde.

Nach diesem Bilde, um nur an einigen Zügen aufmerksam zu machen, wie wenig es auf Treue Anspruch hat, soll er in den Debatten über Beilegung des Schisma als „Orakel der Universität“ Paris den grössten Einfluss geübt haben, während er doch zur Zeit der heftigsten Kämpfe um die Substraction gar nicht in Paris war und sich später den extremen Maassregeln der Universität gegen Benedict widersetzt hat; er soll in Pisa als Haupt der Reformpartei gewirkt und eine, in den Ausgaben seiner Werke

gedruckte, Rede an Alexander V. gehalten haben, während er gar nicht in Pisa war: er soll den Primat bekämpft und in seinen Grundfesten erschüttert haben, während er vor Anderen die göttliche Grundlage desselben bis zur Verfolgung Andersdenkender aufrecht hielt; er soll die Theologie in eine freiere Richtung haben bringen wollen, während er die Beschränkung der noch bestehenden Freiheiten der Schule und sogar die Aufstellung von Inquisitoren empfohlen hat, welche die bei Gastmahlen und Trinkgelagen laut werdenden Witze und Reden gegen den Glauben überwachen sollen u. s. f. Dass bei einer so durch und durch geschichtlichen Persönlichkeit eine so wenig treue Auffassung bis zur Stunde herrschend blieb, ist ein Beweis, wie das geschichtliche Interesse auch seine Launen hat und die Kritik weit genügsamer ist, als die Meisten glauben. Uebrigens waren die bisherigen Arbeiten über Gerson auf eine derartige kritische Sichtung des Stoffes auch gar nicht angelegt. Die biographischen Notizen in den älteren Ausgaben, sowie jene von Richer, Von der Hardt, Launoi bieten theils nur das allgemein Bekannte, theils verlaufen sie in Angaben über äussere Verhältnisse. Das Leben Gersons von Pereira ist mir unzugänglich geblieben, nach dem jedoch, was Lecuy, der es übersetzte und für seinen „Versuch über Gerson“ benützte, daraus mittheilt, überschreitet es die Schranken des Gewöhnlichen nicht. Im J. 1773 stellte die französische Academie als Preisaufgabe ein „Eloge“ Gersons; unter den eingegangenen Arbeiten wurde die von Geoffroi mit dem Preise gekrönt, erschien jedoch nicht im Drucke. 1832 erschien der erwähnte „Versuch“ Lecuy's („Essai sur la vie de Jean Gerson, sur sa doctrine, ses écrits et sur les évènements de son temps auxquels il a pris part ....“ Paris. 2 Vol.). Der Verfasser hatte ihn während eines lang-

wierigen Krankenlagers niedergeschrieben, und sprach es in dem kurzen Vorworte selbst aus, wie sehr er fühle, dass seine Arbeit hinter der Bedeutung des Gegenstandes zurückgeblieben, wesshalb sie auch nur als „Versuch“ gelten solle. In der That ist das im Titel Angedeutete nicht geleistet; über die Lehre Gersons findet sich, vereinzelte kurze Bemerkungen abgerechnet, gar nichts, und bezüglich seiner Schriften hat Lecuy nur die Aufzählung, welche die „Gersoniana“ Dupins geben, übersetzt; wohl aber bietet er nach den bereits vorhandenen Bearbeitungen dieser Periode bei Fleury, Lenfant, Dupin, Crevier, Villaret, Maimburg u. A. eine Geschichte des Schisma, in welche die Wirksamkeit Gersons für Herstellung der kirchlichen Einheit verflochten ist; über diesen selbst, namentlich seine theologische Anschauung, den Charakter seiner Mystik, seine Grundsätze über staatliche und kirchliche Verfassung, hat sich Lecuy alles selbständigen Urtheiles enthalten; einzelne Aeusserungen lassen gegründete Zweifel entstehen, ob er überhaupt mehr als bisweilen einen flüchtigen Blick auf die Quellen selbst, namentlich auf die Schriften Gersons, geworfen hat. Von diesem, selbst in Frankreich als veraltet betrachteten Versuche Lecuy's erschien zu Augsburg 1857 eine deutsche Uebersetzung unter dem Titel: „Johann Gerson und seine Zeit“ von Dr. Dominicus Mettenleitner. In der Vorrede ist zwar von einer Ueberarbeitung die Rede, allein, wie jeder vergleichende Blick zeigt, liegt blos eine flüssige, wortgetreue, Satz um Satz wiedergebende Uebersetzung vor, nur dass die über 200 Seiten füllende Einleitung Lecuy's über die Vorgeschichte des Schisma weggelassen und bei einigen bedenklich scheinenden Stellen auf Döllinger, Phillips, Perrone u. A. als Corrective verwiesen ist. 1836 theilte Charles Labitte in der „France littéraire“ einen biographischen Artikel über

Gerson mit, der eine sehr lebendige Sprache, aber wenig historischen Werth hat. 1837 stellte die Pariser Academie wiederholt als Preisaufgabe ein „Eloge“ Gersons; von den beiden mit dem Preise gekrönten Schriften habe ich die von Dupré nicht erhalten können; die von Faugère ist eine wohl stylisirte, durch Benützung charakteristischer Stellen aus den Schriften Gersons ein sehr interessantes Bild des Lebens und Wirkens des Kanzlers gewährende Arbeit, von der es zu beklagen, dass sie der Natur der Aufgabe gemäss nach keiner Seite den Gegenstand erschöpfend behandeln konnte. Weit eingehender, sowohl was die äusseren Verhältnisse betrifft, als besonders rücksichtlich der theologischen Wirksamkeit Gersons, und mit grosser Verehrung für diesen geschrieben ist der „Essai sur Gerson“, Strassburg 1839, von Professor C. Schmidt, dessen Freundlichkeit ich die gefällige Mittheilung der Arbeiten Faugère's, Labitte's, Leroy's und Gence's zu verdanken habe. Der Verfasser hatte seinen „Versuch“ zunächst für die erwähnte Preisbewerbung bestimmt, war aber durch Krankheit gehindert, ihn zur rechten Zeit einzusenden; in der im Ganzen trefflichen Darstellung hat leider das Vertrauen auf die Angaben Dupin's und Von der Hardt's zu manchen Missgriffen geführt, nicht bloss bezüglich des Chronologischen, sondern auch der theologischen Grundsätze Gersons selbst. Ueberarbeitet hat der Verfasser seinen „Essai“ in dem Artikel: Gerson: der protestantischen Encyclopädie von Herzog, wobei die seitdem erschienene Schrift Thomassy's benützt ist: „Jean Gerson“, Paris 1843. Thomassy hatte sein Augenmerk auf die französischen Schriften Gersons gerichtet und das Verdienst Gersons als populären Schriftstellers sowie seine Stellung in der Geschichte der französischen Literatur — nur etwas zu exagerirt — zum erstenmale gewürdigt; auch giebt er einzelne chronologische

Bestimmungen, die man vor ihm vergebens sucht, aber dafür gehen auch alle übrigen Schriften Gersons, selbst die wichtigsten, ganz leer aus, und was genaue Darstellung betrifft, steht er hinter seinen Vorgängern zurück. Reflexionen und Parallelen, so geistreich sie scheinen mögen, ersetzen den Fleiss und die Gewissenhaftigkeit der Forschung nicht. Thomassy hatte die letzte ausführliche Mittheilung über Gerson gegeben. Der Artikel Gerson in dem Freiburger Kirchenlexicon steht nicht im Verhältnisse zu der Wichtigkeit des Gegenstandes, während der von Brischar in dem Aschbach'schen Lexicon ein anerkennenswerthes Streben zeigt, die vielseitige Bedeutung Gersons zur Geltung zu bringen; mit grossem Fleisse ist der Artikel Gerson von Hasemann in der allgemeinen Encyclopädie der Künste und Wissenschaften Sect. I. Thl. 62 geschrieben, nur hat die Abhängigkeit von Schmidt, Von der Hardt und Dupin auch hier chronologische und sachliche Verstösse nach sich gezogen. Die von der theologischen Facultät zu Göttingen für das Jahr 1856 gestellte Preisfrage: eine vergleichende Darstellung der Reformgrundsätze Gersons, Hus' und Wycliffe's mit denen der Reformation des XVI. Jahrhunderts zu geben, konnte, was Gerson betrifft, nur dann zu einem geschichtlichen Resultate führen, wenn der Untersuchung nur echte Schriften Gersons zu Grunde gelegt wurden; die beiden mit dem Preise gekrönten Abhandlungen aber von Jeep und Winkelmann haben den, Gerson nicht angehörigen, Tractat „de modis uniendi — Ecclesiam" als Hauptquelle benützt und konnten daher, abgesehen von allem Anderen, auch nicht über die bisherige Ansicht hinauskommen.

Als ich vor zwölf Jahren zum erstenmale die Schriften Gersons gelesen, um für die Vorlesungen, welche ich damals als Lehrer der Kirchengeschichte an der hiesigen Uni-

versität zu halten hatte, eine möglichst objective Charakteristik dieses berühmten Theologen zu gewinnen, fand ich mich ausser Stand, seine Anschauungen, besonders über kirchliche Gewalt und Reform, auf einen einheitlichen Gedanken zurückzuführen. Die sich ganz entgegengesetzten Ansichten in dem Tractate „de modis uniendi — Ecclesiam“ und in den Schriften „de auferibilitate papae“, „de potestate ecclesiastica“, „de statibus ecclesiasticis“, machten einen widerlichen Eindruck, führten aber den Reiz mit sich, diesem Umschlag der Ansicht auf den Grund zu kommen. Ich liess den Gegenstand ungeachtet vielfacher, oft jahrelanger Unterbrechung nicht aus den Händen. Zunächst glaubte ich in einem sorgfältigen Quellenstudium der Geschichte des Schisma, dessen Resultate hier vorliegen, einen näheren Aufschluss dafür zu gewinnen. Wirklich gewährte es nicht blos die Möglichkeit der näheren Zeitbestimmung mehrer Schriften Gersons — wie unglücklich Dupin sich hierin versucht, wird der Leser im Verlaufe der Darstellung finden — sondern das Studium der Schriften des Theoderich v. Niem führte noch zu einem ganz anderen Resultate, es erhob nemlich die Zweifel an der Aechtheit des Tractates „de modis uniendi &c.“ zur Gewissheit. Das Nähere dieser Untersuchung findet sich S. 481—92. Dieses Resultat aber nöthigte zum Aufgeben des bisher allgemein über Gerson festgehaltenen Urtheils, es fand sich nicht nur vollkommene Einheit in seiner Lehre von der kirchlichen Gewalt, es zeigte sich auch, dass er hierin von seinem ersten Auftreten an im Ganzen sich gleich geblieben war. Zur richtigen Würdigung seiner Theorie schien es mir nothwendig, dem Leser auch gewahren zu lassen, was vor und nach Gerson in der Frage von der kirchlichen Gewalt geleistet worden: ich habe dafür die Systeme des wenig gekannten Alvarus Pelagius S. 24—28

und des reactionären Gegners Gersons, des Turrecremata (S. 749 u. f.) gewählt. Um die Theologie Gersons in ihrer überwiegend praktischen Haltung, wie in ihrer Stellung zu dem herrschenden Nominalismus, zum Verständnisse zu bringen, habe ich das theologische System des bedeutendsten nominalistischen Theologen des XIV. Jahrhunderts, Wilhelm Occam's, näher darlegen zu müssen geglaubt (S. 274—90). Das Verhältniss Gersons zu den Victorinern und Bonaventura ist im Verlaufe der Darstellung der Mystik besprochen; nur in Bezug auf Thomas von Aquin muss ich bemerken, dass Gerson weit mehr sich an ihn anschliesst, als man aus seinem zurückhaltenden Urtheile über ihn schliessen sollte. Von grossem Interesse für die Würdigung Gersons als Theologe war mir die Vergleichung seiner Arbeiten mit verwandten Schriften des Peter v. Pulka, Stanislaus v. Znaim, und der Cölner Theologen, sämmtlich in Handschriften der Münchner Staatsbibliothek; am nächsten steht ihm Peter v. Pulka, am entferntesten durch einseitig syllogistische Haltung die Cölner. Für die äussere Stellung Gersons als Lehrer gaben die Notizen bei Thurot und Bulaeus über den Gesammt-Organismus der Universität Paris, wie einzelne Aeusserungen in seinen Schriften den nöthigen Aufchluss.

Was die Wirksamkeit Gersons zu Constanz betrifft, bleiben gleichfalls seine Schriften die Hauptquelle, weniger, als ich erwartete, fand ich in den von Von der Hardt gesammelten Actenstücken; die folgende Darstellung wird zeigen, dass sein Sammelwerk nur mit grosser Vorsicht zu benützen, und Genauigkeit und Critik nicht seine Sache ist. Dass die mit Spannung zur Hand genommene „Storia del Concilio di Constanza“ von Tosti Neues bieten werde über die Vorgänge zu Constanz, zweifelte ich, nachdem die von Dudik („römische Reise“, Wien 1855) mitgetheil-

ten Stellen aus jenen Handschriften der Vaticana, die sich auf die Geschichte des Constanzer Concils beziehen, nichts enthalten, als was bereits in den gedruckten Acten vorliegt; aber auch die gedruckten Quellen sind von Tosti nicht einmal nach Gebühr benützt und dieser Mangel geschichtlicher Forschung und Critik durch dogmatisch rhetorische Ergüsse ersetzt, besonders was die Persönlichkeit Gersons und seine Theorie der kirchlichen Gewalt betrifft.

Die Schritte Gersons gegen Hus machten zur Pflicht, auch die Geschichte dieses Theologen und seines Vorbildes Wycliffe in Untersuchung zu ziehen; für den Abschnitt über Hus konnte ich noch den ersten Band der hussitischen Geschichtschreiber von Höfler benützen; so dankenswerth die einzelnen Berichtigungen sind, welche durch die mitgetheilten Actenstücke ermöglicht werden, so ist doch über die Person des Hus bis jetzt etwas wesentlich Neues nicht geboten; eines der wichtigsten Actenstücke, das Zeugenverhör gegen Hus zu Prag, und seine darüber gemachten Bemerkungen hatte ja bereits 1837 Lehemann in den Studien und Kritiken nach der von Höfler benützten Handschrift mitgetheilt. Die Vollendung der hussitischen Geschichtschreiber aber wird neben den Arbeiten von Palacky und Tomek der mehr geschichtlichen Auffassung des Husitismus grösseren Eingang verschaffen. Dazu will auch der hier gegebene Abschnitt über Hus beitragen; die grosse Bedeutung, die Hus noch in der neuesten Arbeit von Böhringer beigelegt wird, kömmt ihm nicht zu. Er selbst ist ja in Constanz bemüht, die für die kirchliche Ordnung destructiven Consequenzen, welche aus seinen im Anschlusse an Wycliffe gestellten Behauptungen gezogen wurden, durch Erklärungen zu heben, die eine Uebereinstimmung mit dem kirchlichen

Standpunkte herbeiführen sollten; wir würden darüber noch schlagendere Beweise haben, wenn ihm, seinem Wunsche gemäss, eine ausführlichere Erklärung über seine Ansicht von der kirchlichen Gewalt gestattet worden wäre. Dagegen ist Wycliffe bezüglich der Reformation des XVI. Jahrhunderts von grösserer Wichtigkeit, als bisher von Seite der protestantischen Theologie im Allgemeinen zugestanden wurde; nicht blos findet sich das Schriftprincip bei ihm vollkommen entwickelt, sondern, implicite wenigstens, auch das von der Rechtfertigung durch den Glauben (Sieh S. 537, 39.). Er trägt bereits die theologische Bewegung des XVI. Jahrhunderts in sich.

Eine Hauptquelle für die Darstellung der politischen und kirchlichen Verhältnisse Frankreichs während des Schisma ist die Chronik des Mönchs von St. Denys, die ich in dem von Bellaguet 1839 zuerst veröffentlichten lateinischen Originale benützen konnte. Die allseitige Bildung des noch unbekannten Verfassers, sein gleichtiefes Interesse für Staat wie Kirche, sein offener Sinn für alles Bedeutende im Gesammtgebiete der Cultur, die Mässigung und Nüchternheit seines Urtheils, sein Sichfreihalten von den abergläubischen Neigungen der Zeit machen seine Chronik zu einer der bedeutendsten Leistungen jener Zeit auf dem geschichtlichen Gebiete. Von geringerer Bedeutung sind hierin Juvenal des Ursins und Monstrelet. Für die Culturverhältnisse Frankreichs, besonders für die Pflege der nationalen Literatur, gaben die Mittheilungen aus den Handschriften der k. Bibliothek zu Paris von Paulin Paris (Paris 1836—48, VII Bde.) schätzenswerthe Aufschlüsse.

Durch dieses Rückgehen auf die Quellen sind neben Gerson auch für andere Persönlichkeiten dieser Zeit neue Aufschlüsse gewonnen worden; dahin gehört Benedict XIII., dessen Charakter in den bisherigen Darstellungen geradezu

misshandelt worden ist, der wühlerische Patriarch von Alexandrien, Simon Cramaud, und besonders der Cardinal D'Ailly. Schon durch den gegebenen Nachweis, dass die beiden ihm allgemein beigelegten Tractate „de difficultate“ und „de necessitate reformationis“ nicht ihm, sondern dem Theoderich v. Niem angehören, gestaltet sich das Urtheil über seine Reformbestrebungen wesentlich anders als bisher. Urtheile wie das von Voigt (Enea Sylvio I, 189.), der ihn und Gerson als „selbstgefällige Sophisten“ bezeichnet, und es ihnen zum Vorwurfe macht, dass „ihr freies Denken und Forschen alsbald seine Schranke gehabt, wenn ein kühner Ketzer über die Externa des kirchlichen Verfassungskampfes hinaus mit selbständigem Geiste in das Dogma zu dringen gewagt“, ermangeln des geschichtlichen Bodens, da bei D'Ailly so wenig als bei Gerson es auf „ein freies Denken und Forschen“ abgesehen war, beide vielmehr den kirchlichen Standpunkt nicht verlassen wollten. Das erwähnte Urtheil könnte nur einigermassen als berechtiget gelten, wenn die Tractate „de modis uniendi — Ecclesiam, de necessitate und de difficultate reformationis“ beiden Männern angehörten, was Voigt offenbar vorausgesetzt hat. Denn dann wäre ein Widerspruch gegeben zwischen ihrer Haltung und den in diesen Tractaten ausgesprochenen Grundsätzen. Diese Voraussetzung ist aber, wie bemerkt, eine irrige, wenn gleich allgemein getheilte.

Bezüglich der Form der gegebenen Darstellung habe ich nur zu bemerken, dass ich mich nicht habe entschliessen können, von der „Schwerfälligkeit“ der Anmerkungen unter dem Texte abzugehen. Ich kenne den Werth oder Unwerth dieser Methode so gut als irgend Einer, und habe seit zwanzig Jahren Gelegenheit genug gehabt, Belege dafür zu sammeln, wie oft ein Reichthum an Citaten den Mangel

an selbständiger Forschung decken muss. Aber in einer Arbeit, die in so vielen Punkten Abweichendes von der herkömmlichen Annahme enthält, schien mir die Beifügung der Belegstellen unerlässlich, zumal die Schriften Gersons und die meisten Quellen dieser Periode durchaus nicht so verbreitet sind, dass ich besorgen müsste, nur Bekanntes geboten zu haben. Die wenigen Druckfehler, die dabei übersehen wurden, von denen jedoch keiner sinnstörend ist (z. B. S. 231 gehört Anmerkung 2 nach „Bonifaz Ferrier"), werden den Leser nicht beirren. Zur leichteren Benützung des Inhaltes ist über das Wichtigere ein Sachregister beigegeben.

Als eine angenehme Pflicht betrachte ich es, am Schlusse dem Herrn Oberbibliothekar Dr. Ruland dahier meinen herzlichen Dank auszusprechen für die unermüdliche Bereitwilligkeit, mit der er Jahre lang nicht nur zu jeder Zeit das Nöthige aus der k. Universitäts-Bibliothek mir zur Verfügung gestellt, sondern Fehlendes sogar von auswärtigen Biblotheken hat kommen lassen. Ihm habe ich auch die S. 786 — 794 gegebene Mittheilung über die ältesten Drucke und Ausgaben der Schriften Gersons zu verdanken; sie ist auf Grundlage jener genauen und gewissenhaften Forschung gemacht, die bezüglich der Arbeiten dieses Gelehrten bekannt ist.

Würzburg, im Juli 1858.

Der Verfasser.

Inhalt.

Erstes Capitel. Seite

Die Päpste zu Avignon und die kirchlichen Verhältnisse ihrer Zeit 1

Zweites Capitel.

Johannes Gerson und die Universität Paris 54

Drittes Capitel.

Das Schisma bis zur Substraction Frankreichs gegen Benedict XIII. 97

Viertes Capitel.

Unionsversuche bis zur Neutralitäts-Erklärung Frankreichs 150

Fünftes Capitel.

Das Concil zu Pisa und Gersons Wirksamkeit dafür 213

Sechstes Capitel.

Der theologische Standpunkt Gersons 262

Siebentes Capitel.

Gersons mystische Theologie 325

Achtes Capitel.

Gerson als Prediger 376

Neuntes Capitel.

Gersons politische Anschauungen und Reden 406

Zehntes Capitel.

Johann XXIII. und die Reformstimmen seiner Zeit 459

Eilftes Capitel.

Seite

Die Beendigung des Schisma durch das Concil zu Constanz 497

Zwölftes Capitel.

Johannes Wycliffe und Johannes Hus 527

Dreizehntes Capitel.

Die Schritte des Concils zu Constanz gegen Wycliffe und Hus zur Reinerhaltung der kirchlichen Lehre 579

Vierzehntes Capitel.

Gersons Kampf gegen die Lehre von dem Tyrannenmorde auf dem Concile zu Constanz 609

Fünfzehntes Capitel.

Die Reformen des Concils zu Constanz 647

Sechszehntes Capitel.

Gersons Bestrebungen für die Reform der Kirche 671

Siebzehntes Capitel.

Gersons Lehre von der kirchlichen Gewalt 722

Achtzehntes Capitel.

Gersons letzte Jahre, sein Charakter, seine Schriften 758

Erstes Capitel.

Die Päpste zu Avignon und die kirchlichen Verhältnisse ihrer Zeit.

Das theokratische Reich, das die Päpste im Abendlande unter steten Kämpfen mit unerschütterlicher Ausdauer gegründet, ruhte in seinem Bestande vorzugsweise auf der Einheit des Glaubens, auf der Einheit der Sprache und Formen des Cultus, wie auf der Einheit der kirchlichen Verfassung und Gesetzgebung. Die Kirche war durch diese Einheit ihres gesammten Lebens nicht nur ein festes Band geworden, das die einzelnen Völker zusammenhielt und sie für gemeinsame Unternehmungen zu gewinnen die Möglichkeit besass, sie war auch beinahe der einzige Weg zur Cultur. Alle Versuche Einzelner, sich dem theokratischen Scepter zu entziehen, scheiterten an diesen Grundpfeilern kirchlicher Einheit, auf denen bis gegen Ende des XIII. Jahrhunderts das kirchliche wie politische Leben des Abendlandes ruhte. Erst mit dem Beginne des XIV. Jahrhunderts gewahren wir eine Erschütterung dieses Verhältnisses, deren eigenthümlicher Charakter sich uns in dem Zerwürfnisse Papst Bonifaz' VIII. mit König Philipp dem Schönen von Frankreich enthüllt. Bonifaz machte im Ganzen keine andern Ansprüche als Innocenz III.; wie diesem war auch ihm der Primat zugleich „der Principat des Priesterthums und Königthums“ [1]), nicht blos die Kirche, „die ganze Welt“ fand er in Petrus der Leitung des Papstes übergeben [2]), der nicht eines blosen Menschen, sondern des wahren Gottes Stelle auf Erden vertrete [3]) und darum auch von seinem Throne aus „durch seine Blicke“ alles Böse verscheuche [4]); desshalb sei für Jedermann Unterwerfung unter den Papst Bedingung des Heiles [5]), der als lebendige Quelle des Rechts [6]) über Alles, auch über das Zeitliche richtet,

---

[1]) Raynaldi Annales Eccles. ad a. 1198 No. 23. — [2]) Innocentii III. epp lib. II, 209. — [3]) Innocent. epp. lib. I, 305 und Bonifac. bei Rayn. ad a. 1297 No. 57. — [4]) Rayn. 1301 No. 2. — [5]) In der Bulle „Unam Sanctam“ (Extr. Comm. I, 8, 1.) „subesse Romano Pontifici omni humanae creaturae declaramus, dicimus, diffinimus et pronunciamus omnino esse de necessitate salutis“. — [6]) Cp. 1 de constit in VI. (1, 2.). „P. R. qui jura omnia in scrinio pectoris censetur habere“. Den sehr genauen Commentar zu diesen Worten gibt Barbosa, de potestate et auctoritate R. P. bei Roccaberti Bibliotheca Pontificia T. IV, p. 515.

wenigstens soweit es der Sünde verfallen ist [1]). Während jedoch Innocenz diese Ausdehnung des kirchlichen Primates zur universalen Theokratie noch als eine auf dem Wege freier Unterwürfigkeit Seitens der Fürsten vermöge ihrer Stellung zur Kirche zu lösende Aufgabe betrachtet [2]) und selbst Deutschland gegenüber oft nur auf die Nothwendigkeit der „Eintracht“ zwischen Reich und Kirche hinweist [3]), fasst sie Bonifaz als ein unzweifelbares und sofort in Anspruch zu nehmendes Recht auf. Durch den Einfluss, den das Studium des römischen Rechtes auf das canonische und damit auf die Gestaltung der kirchlichen Verhältnisse gewonnen hatte, war nämlich der streng juristische Standpunkt bereits überwiegend geworden in der Auffassung und Behandlung kirchlicher Verhältnisse. Der Buchstabe des Gesetzes strebte jetzt die freie Wirksamkeit des gläubigen Geistes zu vertreten, jede Aeusserung kirchlicher Thätigkeit zu formuliren, jedes Verhältniss scharf abzugrenzen, was frommer Sinn entgegenkommend selbst geboten als unveräusserliches Recht zu erklären, und das theuerste Vermächtniss des Herrn, die Einheit, schien nur sicher gestellt in der Uniformität eines gesetzlichen Mechanismus. Mehr noch als in den durch reichen Besitz und allseitigen Einfluss dem Clerus dargebotenen Mitteln zu weltlichen Genüssen lag daher in dieser Richtung, überwiegend der Kirche den Charakter eines Rechtsinstituts zu geben, die Gefahr ihrer Verweltlichung.

Bonifaz hatte, wie er selbst einmal sagt, 40 Jahre lang mit Rechtsstudien sich befasst und stand im Rufe einer eben so ausgedehnten als gründlichen Kenntniss der Rechte [4]); über den Umfang dessen, was ihm als Oberhaupt der Kirche nach den zu Recht bestehenden Grundsätzen zukam, konnte er darum nicht in Zweifel sein; auch war es, wie seine wiederholten Erklärungen zeigen, niemals seine Absicht, Forderungen zu stellen, zu denen er sich nicht berechtiget geglaubt. Wenn er dessen ungeachtet mit seinen For-

---

[1]) Von Innocenz ausgesprochen c. 13. X. de judiciis (II, 1.): „non intendimus judicare de feudo, cujus ad ipsum (regem) spectat judicium, — sed decernere de peccato, cujus ad nos pertinet sine dubitatione censura, quam in quemlibet exercere possumus et debemus; mit grösserer Ausdehnung von Bonifaz VIII. in seiner Erklärung vom 21. Sept. 1296 (Raynald. ad a. 1296 No. 25) und in seiner Rede an die französischen Abgeordneten (Bulaeus historia Universitatis Paris. Tom. IV. p. 28); in welchem Sinne er den König hier „subjectus ratione peccati“ nennt, zeigt sein Einladungsschreiben an die französischen Prälaten zu einer römischen Synode: „statuere, procedere, facere et ordinare, quae ad honorem Dei et apostolicae sedis, augmentum catholicae fidei, conservationem ecclesiasticae libertatis ac *reformationem Regis et regni*, correctionem praeteritorum excessuum et *bonum regimen regni* ejusdem viderimus expedire.“ Raynald. a. 1301 No. 59. — [2]) In seinem Schreiben an König Johann von England (Raynald a. 1213 No. 83): „Quis te docuit, quis induxit, nisi spiritus ille divinus, qui ubi vult spirat — ut tam discrete, tam pie simul in unum et tibi consuleres et Ecclesiae provideres! Ecce sublimius et solidius nunc obtines illa regna quam hactenus obtinueris, cum jam sit sacerdotale regnum..... Aehnlich auch Johann selbst in seinem Schreiben ibid. No. 79. — [3]) Raynald a. 1199 No. 33. — [4]) Ptolemaeus Luc. bei Muratori Scriptores T. XI. p. 1203 und der Dominicaner Franz Pipin von Bologna in seinem Chronicon bei Muratori T. IX. p. 137 wie das Zeugniss eines Andern bei Raynald a. 1294 No. 23.

derungen nur Widerstand und Bedrängniss fand, so lag der Grund nicht blos in dem Mangel eines derartige Forderungen mächtig unterstützenden, reinen, Ehrfurcht gebietenden Charakters [1]), sondern in dem gänzlichen Verkennen des neuen Elementes, das bereits seinen Kampf mit den Sicilianern erfolglos gemacht und in seinem Zerwürfnisse mit Philipp zum erstenmale als gleichberechtigt dem theokratischen Rechte mit bleibendem Erfolge entgegentrat. Es war dies das Princip nationaler Selbständigkeit. In Frankreich, das als Frucht der Kreuzzüge gegen die Albigenser die reichen südlichen Provinzen und damit die territoriale Grundlage einer starken Monarchie gewonnen, war die Nationalität bei der steigenden geistigen Entwicklung des Volkes bereits so erstarkt, dass Kirche und Staat nicht bloss als selbständige und in dieser Selbständigkeit von Gott gewollte Organismen erkannt wurden, sondern im Gegensatze zu der selbst noch von den deutschen Churfürsten zu Rense 1348 ausgesprochenen Anschauung des Mittelalters von dem Staate als dem Leibe, und der Kirche als dem belebenden Principe, der Seele [2]), war sogar die sittliche Natur des Staates und damit seine gleiche Würde herausgehoben [3]), und demgemäss die Ansprüche des Primates auf das kirchliche Gebiet im engeren Sinne beschränkt.

So kränkend daher auch dem Papste es erscheinen musste, gerade in einem Lande auf diesen Widerspruch zu treffen, für das er, dem traditionell gewordenen Verhältnisse des apostolischen Stuhles getreu, nicht blos die wohlwollendste Gesinnung hatte, sondern das er auch an den Zuwachs von Macht und Einkommen erinnern durfte, den das französische Königshaus den Päpsten verdanke, so war doch dieser Widerspruch eben hier durch den sich unter allen Erschütterungen gleich bleibenden kirchlichen Sinn des französischen

---

[1]) So betracht neben Andern auch Wadding die Sache mit dem richtigen Zusatze (Annales ad a. 1303 No. 24 ed. Rom. 1733): „Fidit fortassis plus aequo potentiae et auctoritati Pontificiae, dum adeo severe ageret cum regibus. Sed haec ejus calamitas aperte ostendit, sacra et ecclesiastica imperia vita magis immaculata, fama integra, in egenos beneficentia atque ex his orta fidelium reverentia et religionis metu quam viribus et armorum potentia constare.“ — [2]) „Et sunt“, heisst es in dem Notariats-Instrumente, „in se divisa (Ecclesia et imperium) sicut spirituale et temporale, quae essentialiter nil habent commune sed per accidens unita sunt unione defensionis, quia una praedictarum alteram defendere tenetur, sicut jura et chronicae docent. Et papa major est imperatore, quia Dominus spiritualium et animarum est. Iste vero Dominus corporum et rerum. Cf. Bd. XI. der Sitzungsberichte der K. K. Academie zu Wien v. J. 1853. — [3]) In des Dominicaners Johann von Paris Tractatus de potestate regia et papali bei Goldast Monarchia II, 108 et sq. Quod arguitur quod corporalia reguntur per spiritualia et ab ipsis dependent, ut a causa — responsio. Argumentum ut sic factum multipliciter deficit. Primo quia supponit, quod potestas regalis sit corporalis et non spiritualis, et habet curam corporum et non animarum, quod falsum est; cum ordinetur ad bonum commune civium non quodcunque, sed quod est vivere secundum virtutem, unde dicit Philosophus in Ethicis, quod intentio legislatoris est, „homines bonos facere et inducere ad virtutem“ et etiam in politicis dicit: quod sicut anima melior est corpore, sic legislator melior est medico, quia legislator habet curam animarum, medicus corporum. cf. p. 132. Papa non instituit regem, sed uterque est a Deo institutus suo modo: nec eum dirigit per se ut rex est, sed per accidens, in quantum convenit regem fidelem esse, in quo instruitur a Papa de fide et non de regimine.

Volkes [1]) noch von den wenigsten Nachtheilen begleitet. Ohne das leidenschaftliche, sich nichts weniger als gleich bleibende Verfahren des Papstes, das ihn weder den geeigneten Augenblick abwarten noch den rechten Ausdruck in seinen Erlassen finden liess; ohne den hochfahrenden Sinn, der was er als Recht erkannt bis zu Folgerungen ausdehnte, die wenigstens die Deutung zuliessen, mit der politischen Selbständigkeit und Ehre eines Volkes und seines Fürsten unvereinbar zu sein, würde die Verwicklung sich wohl in einer das päpstliche Ansehen weniger benachtheiligenden Weise gelöst haben. Aber als der Papst durch die Bulle „Unam Sanctam" den Streit auf das dogmatische Gebiet versetzt und hier die Entscheidung gegeben hatte: „dass nur in der Unterordnung der weltlichen Gewalt unter die geistliche beide in der von Gott gewollten Ordnung stünden, und dass die entgegengesetzte Behauptung auf den Irrthum des Manichäismus von zwei Principien hinauslaufe", da wurde der König, von Natur despotisch, unversöhnlich, da er ja auch mit dem Anspruche einer völligen politischen Unabhängigkeit von dem Papste jenen Irrthum zu theilen schien, wesshalb ja noch Clemens V. in der Bulle „Meruit" [c. meruit Extr. comm. de privileg. V, 7.] erklären musste, dass die Bulle „Unam sanctam" für Frankreich nicht präjudicirlich sei. Seine Werkzeuge erhoben gegen den höchsten Richter auf Erden, Angesichts der ganzen Christenheit, eine Anklage auf Ketzerei, Simonie und andere kirchliche Vergehungen, und der Process, auf dessen Fortführung der König auch noch nach dem Tode des Papstes bestand, sollte ihn nicht nur als den „allerchristlichsten" König vor der Welt rechtfertigen, sondern zugleich ein Weg zur Erreichung weiterer Vortheile sein.

Der Ausgang des Processes ist bekannt; die von Clemens V. niedergesetzte Commission zur Untersuchung der gegen den Papst Bonifacius erhobenen Klagen fand die meisten und schwersten derselben als auf ganz unsichern Mittheilungen beruhend [2]). Gleichwohl blieb das Urtheil über diesen Mann in Frankreich selbst bei spätern Geschichtschreibern mit seltenen Ausnahmen sich gleich. Anders war er von deutschen Chronisten gewürdigt worden. Der Mönch von Fürstenfeld fand in ihm einen Papst, der wegen seines Rechtssinnes von Vielen gehasst, bei längerem Leben manche Gebrechen der Kirche beseitiget haben würde [3]), und Nicolaus von Siegen bewundert seinen Muth, der nicht seines Gleichen gehabt [4]). In der That, eine gewisse Hoheit des Sinnes lässt sich nicht in den kühnen Worten verkennen, die er in seiner Bedrängniss zu den Cardinälen sprach: „Und wenn alle Fürsten der Welt sich gegen uns und gegen diese (römische) Kirche geeiniget hätten, wir würden

---

[1]) Recognoscimus, schrieb Gregor X. (Rayn. a. 1227 No. 60) et fatemur quod Ecclesia Gallicana post apostolicam Sedem quoddam totius Christianitatis est speculum et innatum fidei firmamentum, utpote quae in fervore fidei christianae ac devotione apostolicae Sedis non sequitur alias, sed, ut cum earum pace dixerimus, antecedit. — [2]) Processus factus jussu Domini Clementis etc., mitgetheilt von Höfler Bd. III., Abtheilung 3 der Abhandlungen der histor. Classe der Münchner Academie. 1843. — [3]) In Böhmer, fontes rerum German. T. I, p. 24. — [4]) Chronicon ecclesiasticum ed. Wegele. Jena 1855, p. 372.

sie wie Splitter achten, wenn wir die Wahrheit für uns haben und für die Wahrheit einstehen. Haben wir aber Wahrheit und Gerechtigkeit nicht für uns, dann hätten wir wohl Grund, in Furcht zu sein“ [1]).

Die unsichere Lage, welche Italien bei dem Tode Bonifaz' VIII. dem apostolischen Stuhle bot, legte grosse Rücksichten gegen Frankreich auf; Benedict XI. sprach bereits König Philipp vom Banne los [2]), und Clemens V, dessen verweichlichter Sinn, allen beschwerdevollen Unternehmungen abgeneigt, sich die Freude nicht versagen mochte, auf die Heimath den vollen Glanz der neuen Würde ausstrahlen zu lassen, hatte an diesem Umstande einen Anlass, seinen Sitz nach Frankreich zu verlegen, so deutlich ihm auch die Cardinäle in dem Wahlschreiben die grossen Vortheile der Residenz zu Rom darlegten, „da doch jeder Planet in seinem Hause am mächtigsten sei“, und ihn als den „Arzt“ der schweren Zeit begrüssten [3]). Dass ein Einfluss König Philipps dabei mitgewirkt, ist nicht zu bezweifeln. Selbst wenn man die bekannte Darstellung Villani's über die Verhandlungen des Königs mit Clemens wegen des gänzlichen Stillschweigens anderer Zeitgenossen dahingestellt sein lässt, die Briefe des Papstes selbst weisen auf geheime Verhandlungen und ein besonderes Verhältniss mit dem Könige hin [4]), dem Clemens sogar die an auswärtige Fürsten entworfenen Schreiben vor ihrer Absendung vorlegt [5])! Was übrigens, abgesehen von diesen äussern Motiven, den rechtfertigenden Rückhalt für diese Verlegung des päpstlichen Stuhles nach Frankreich bildete, war das seit Jahrhunderten bestehende Verhältniss des hl. Stuhles zu Frankreich. Ohne dieses Verhältniss stets im Auge zu behalten, wird weder die Geschichte der Päpste zu Avignon noch die Theilnahme und der Einfluss Frankreichs auf Beilegung des abendländischen Schisma recht verständlich. Mit Gregors III. Hilfgesuch an Carl Martell gegen die Longobarden hatte dieses Verhältniss begonnen, durch welches Frankreich in Wirklichkeit die Advocatie des apostolischen Stuhles erhielt, die doch dem Rechtstitel nach dem deutsch-römischen Kaiserthume zustand. Die Carolinger liessen bisweilen den Schutz mehr fühlen als man wünschte; aber dessenungeachtet blieb auch nach der Theilung des Carolingischen Reiches Frankreich immer die

---

[1]) In der Allegatio Domini Papae pro confirmando rege Romanorum Alberto in Marca de concord. Sac. et Imp. lib. II, cap. 3, p. 111 ed. Baluze. Paris 1704. — [2]) Schreiben des Papstes in Martene und Durand collectio Scriptor. T. I, p. 1411. — [3]) Bei Bulaeus H. U. IV, 99. — [4]) Z. B. das Schreiben III Idus (13.) Octob. 1303 in Baluzii Vitae P. A. T. II, 62, also noch vor der Krönung. Super quibusdam quae postmodum cum tuis solemnibus nuntiis tractavimus, quae mandavimus per te et eos secreta teneri, de quibus nobis postmodum tuis supplicasti litteris, quod ea possis tribus vel quatuor personis aliis de nostra licentia ultra numerum ex parte nostra tibi per eos intimatum, placet quod ea tribus vel quatuor seu pluribus aliis ultra praefatum numerum communicare valeas, de quibus circumspectioni regiae videbitur expedire. Scimus enim quod illa personis non revelabis aliis nisi quas credis honorem nostrum et tuum diligere et zelari.... Cf. II, 63 u. 89, wo ihm der König für eine Zusammenkunft in Tours ein Schloss empfiehlt, „ad quod ex hospitio quod ex parte alia habemus per aquam ad vos accessum habere possumus liberum et secretum. — [5]) Ibid. II, 111.

wirkliche Zufluchtsstätte, wohin die Päpste, von einer mächtigen italienischen Partei oder den deutschen Kaisern bedrängt, sich und die Freiheit der Kirche retteten. So fand Innocenz II. durch die Bemühungen des hl. Bernard in Frankreich Schutz und Anerkennung; Eugen III. konnte dort den Sturm ruhig abwarten, den die Grundsätze des Arnold von Brescia in Rom erregt, und nur in Frankreich war Alexander III. der mächtigen Hand des Hohenstaufen entrückt. Unter diesem Papste bereits wurde das Verhältniss ein sehr freundschaftliches [1]), gewann aber seinen vollen Ausdruck erst unter Innocenz III. „Unter allen christlichen Königen und Fürsten", schreibt er an Philipp August, „liebe er ihn mit der Prärogative einer besondern Liebe, und sei vor Allem für die Ehre und das Wohl Frankreichs bedacht, in dessen Erhöhung er den apostolischen Stuhl erhöht, wie, was Gott verhüten wolle, bei dessen Unterdrückung er auch diesen für unterdrückt halte."

„Nicht nur gegen Kaiser Otto, gegen alle Welt werde er für Frankreichs Selbständigkeit einstehen. Wie der König es als einen grossen Nachtheil betrachten würde, wenn Rom einen andern, besonders den Kaiser gegen Frankreich begünstigen sollte, so würde es auch dem Papste als ein Unglück erscheinen, wenn Frankreich sich gegen die römische Kirche mit einem andern verbinden wollte. Niemals dürfe Frankreich die römische Kirche oder diese Frankreich im Stiche lassen. Ja, ruhiger werde er einen Verlust der römischen Kirche als ein Frankreich treffendes Missgeschick ertragen; denn bei jener lasse sich die Gefahr leichter beseitigen." Es gewährt Innocenz III. besondere Genugthuung, auch den Grund dieser Vorliebe für Frankreich herauszuheben. „Frankreich schütze Kirchen und Cleriker bei ihren Immunitäten, vertheidige die kirchliche Freiheit, taste nicht nur nicht die Rechte des eigenen Clerus an, sondern nehme auch die anderwärts um der Gerechtigkeit willen Vertriebenen mit Liebe und Achtung auf und unterstütze sie mit den eigenen Mitteln. Und nicht blos an seinen Gliedern, an sich selbst habe der apostolische Stuhl dieses erfahren, da er in seinen Bedrängnissen in Frankreich eine Zuflucht gesucht, mit Liebe empfangen, mit Ehrfurcht behandelt worden sei, so dass er sich dort nicht blos von seinen Bedrängnissen erholen, sondern auch neue Kräfte habe gewinnen können" [2]). Aus diesem Grunde liess er nicht nur selbst, wo er dem Könige aus Pflicht entgegentreten musste, die rücksichtsvollste Behandlung obwalten, sondern in dem Regalienstreite der Bischöfe von Autun und Orleans mit dem Könige erklärte er geradezu, als Vermittler nur zur Eintracht rathen zu können, da man durch freundliche Nachgiebigkeit mit dem Könige weiter komme als durch Beharren auf der Strenge des Rechtes [3]), ganz wie früher Alexander III. dem Thomas Bekket geschrieben: „die Zeitläufte wohl ins Auge zu fassen, dem Könige (Heinrich) in Allem, so weit es nur die Ehre

---

[1]) Cf. Mansi Concil. T. XXI, p. 983, 985, 989, 999, 1031, 1041. — [2]) Die bezüglichen Stellen aus den Briefen Innocenz III. gesammelt bei Natalis Alexander, histor. Eccles. T. VII, p. 2—5. Paris 1714. Fol. — [3]) Epp. XV, 109.

des geistlichen Amtes gestatte, zu Gefallen zu sein, und sich seine Liebe und Gewogenheit zu sichern“ [1]). Derselben Gesinnung gegen Frankreich begegnen wir bei Honorius III., Gregorius IX. [2]), wie sie auch das Hauptmotiv für die Verpflanzung eines Zweiges des französischen Königshauses nach Neapel bildet, was selbst noch in der unwürdigen Schmeichelei Clemens IV. gegen Carl von Anjou durchklingt [3]). Dieses Verhältniss nun zwischen Frankreich und dem römischen Stuhle, welches das französische Selbstgefühl schon damals zu hohen Ansprüchen stimmte [4]), hat dem letztern den Weg dahin gebahnt. Die Abhängigkeit, welche dieser Schritt nach sich ziehen konnte, blieb der Curie nicht verborgen; alle die bessern der avignonensischen Päpste hatten den Wunsch der Rückkehr nach Rom. Aber bei den damaligen Verhältnissen würden sie auch in Italien keine unabhängige Stellung gefunden haben, während andererseits das eigene Interesse des französischen Hofes gebot, das Verhältniss des Papstes zur Christenheit möglichst unangetastet zu lassen und nur für dynastische Interessen und zur Ausbeutung der reichen gallicanischen Kirche den Einfluss des Oberhauptes der Kirche in Anspruch zu nehmen. Von einer „Gefangenschaft der Päpste“ oder gar von einer „mittelbaren Leitung der gesammten Kirche durch das französische Königshaus“ zu sprechen, das Pontificat Clemens V. ausgenommen, ermangelt einer geschichtlichen Begründung. Wenn, wie die französische Kirche materiell, so Deutschland und Italien, namentlich Rom, kirchlich wie politisch durch den Aufenthalt der Päpste in Frankreich litten, so lag dieses in der durch territoriale Zerrissenheit herbeigeführten Schwäche beider Länder, die bei diesem Anlasse für Italien, das in dem Papste immer auch seinen politischen Schwerpunkt besass, nur mehr zu Tage trat. Unverkennbar aber und für die Kirche lange auf das verderblichste nachwirkend war eine andere Folge dieser Wanderung nach Frankreich: die fleischliche Sicherheit, das ungestörte, eigenmächtige, vielfach nur dem persönlichen und Familien-Interesse dienende Verfahren, in dem sich die Curie zu Avignon gefiel, wie der seitdem gelockerte Verband der einzelnen entfernten kirchlichen Provinzen mit dem apostolischen Stuhle, brachte eine Beschleunigung in den Verfall des kirchlichen Lebens, die für die Zukunft das Schlimmste befürchten liess. „Nicht umsonst“, rief eine Stimme jener Zeit, „hat Gott seine Kirche nicht auf Ruhe und Vergnügen gegründet, sondern das Schifflein Petri auf das Meer gesetzt, damit es von den Stürmen erschüttert

---

1) Mansi. C. XXI, 874. — 2) Raynald Annal. 1229. No. 53, 56. — 3) „Tu es electus a Domino in sui populi defensionem: tu gentibus, quae ambulant in tenebris sanitatem lucis data tibi divinitus gratia reddidisti: tu qui es Ecclesiae defensor, tu pax fidelium, tu viatorum securitas et tranquillitas regionum. O cum quanta mentis anxietate quaesivimus, quam profundis cogitationibus nos et nonnulli praedecessores Rom. Pontifices cum fratribus nostris adhibuimus labores et studia, ut te nobis in adjutorem ipsius Ecclesiae divina clementia largiretur.... bei Raynald 1266 No. 18. — 4) In einem Schreiben des Capitels zu Chalons vom J. 1241 heisst es: „Rex Franciae solus est refugium Ecclesiae sub cujus solius protectione libertas universalis Ecclesiae consistit, cujus nitor est et patronus, pro quo incessanter et specialiter universalis Ecclesia, tanquam pro rege suo unico Dominum appellat. In Preuves des libertés de l'Eglise Gallicane. 1639. T. II. p. 12.

werde, aber ihm zugleich Denjenigen zum Steuermanne gegeben, dem Wind und Wellen gehorchen [1]).

Sehen wir nun, wie man von Avignon aus das Schiff Petri zu leiten versuchte. Nachdem Clemens V. die dem Könige missliebigen Erlasse Bonifaz' VIII. zurückgenommen, und aus den Registern des apostolischen Stuhles hatte streichen lassen [2]), stellte er ihm das Zeugniss einer an Kirchlichkeit alle christlichen Fürsten überragenden frommen Gesinnung und Ergebenheit gegen den apostolischen Stuhl aus [3]), gab ihm mit Beachtung nur der äussern Formen des Rechtsganges — Clemens hatte ja sich der Rechte zu Bologna und Orleans beflissen — den Templerorden in die Hände, und nahm ihn sogar gegen den von den Zeitgenossen erhobenen Vorwurf, aus Habsucht nach den Gütern des Ordens diesen unterdrückt zu haben, in Schutz [4]). Mit dem Könige und dessen Günstlingen theilte er sich in die reichen Bisthümer und Abteien Frankreichs. Zwar traten schon 1306 die französischen Prälaten in einer Synode zusammen, um sich über das Verfahren des Papstes gegen die gallicanische Kirche zu berathen [5]); allein ihre Klagen blieben ohne Erfolg, da der König wie seine Brüder durch Bewilligung kirchlicher Zehnden — freilich unter dem Titel des Kreuzzuges — gewonnen waren und der Papst sein Gewissen auf seine Untergebenen zu entlasten verstand [6]). Auch die Cardinäle, nun gröstentheils Franzosen, waren, ungeachtet ihrer reichen Beneficien, der Bestechlichkeit nicht unzugänglich [7]), und Philipp, wenn auch geizig, verstand doch zur rechten Zeit zu geben [8]). Als Clemens 1314 starb, war er nahe daran gewesen, die Kirche, wie der Cardinal Napoleon Orsini klagte, auf einen Winkel Frankreichs zu reduciren [9]).

Die sich widerstreitenden Interessen der französischen und italienischen Cardinäle vereitelten eine Uebereinkunft für die Wahl, und ein gewaltsames Verfahren der gasconischen Partei löste das Conclave auf. König Philipp IV. versuchte umsonst die Cardinäle wieder zusammen zu bringen; mit Scharfblick machte er auf die Gefahr einer Doppelwahl aufmerksam [10]) und sprach dabei den leider in der Folge nicht beachteten Satz aus, dass in diesem Falle weder er noch wahrscheinlich auch die übrigen Fürsten einen der beiden Gewählten anerkennen würden, bis ein Concil über die Wahl entschieden habe. Er bat die französischen Cardinäle, um der Ehre Frankreichs willen

---

[1]) Somnium Viridarii in Goldast's Monarch. I, 222. — [2]) Raynald 1311 No. 32. — [3]) Baluz. V. P. II, 67. Inter cunctos principes catholicos orbis terrae te scimus velut quoddam sydus lucidissima claritate coruscans, verae religionis ac fidei pura ac praecipua devotione clarere et ut validissimum Chrisi pugilem ad defensionem ipsius fidei orthodoxae toto cordis affectu intendere . . . Das Schreiben ist vom XVIII Cal. Maji 1306. Aehnlich in Betreff des apostolischen Stuhles II, 126. — [4]) Baluz. I, 589 und Raynald 1308 No. 4. — [5]) Bul. IV, 107. — [6]) Baluz. II, 58. — [7]) Ibid. I, 649. — [8]) Ibid. I, 629. — [9]) Schreiben des Cardinales an K. Philipp vom J. 1314. Volens Ecclesiam reducere ad angulum Vasconiae talia quae scimus pro certo conceperat et jam ordinaverat quod vere se ipsum si complesset et Ecclesiam destruxisset. Baluz. II, 289. Französische Schriftsteller erklären diese Andeutung durch die beabsichtigte Verlegung des päpstlichen Sitzes nach Bordeaux. Cf. Avignon, son histoire, ses papes — par Joudon. Avignon 1842. p. 77. — [10]) Baluz. II, 295, 96.

einen solchen Ausgang zu verhüten, damit nicht sie, seine Freunde, als Ursache des Aergernisses in der Kirche betrachtet würden. Er schlug Lyon als Ort des Conclave vor, wo dieses auch wirklich durch den Bruder des Königs 1316 zu Stande kam. Den 7. August wurde, nicht ohne den Einfluss des Königs Robert von Neapel, der Cardinal-Bischof von Porto, Jacob d'Osa, gewählt. Er gab sich den Namen Johann XXII. Seine frühere Stellung erst als Lehrer der Kinder Carls II. von Neapel und Kanzler desselben, dann als Bischof von Frejus und seit 1310 als Bischof von Avignon, war seinem strebsamen Geiste eine Schule grosser Geschäftsgewandtheit geworden, und seine unermüdlich auch noch im Pontificate fortgesetzten Studien hatten ihm eine sehr gründliche Kenntniss des Rechtes und der Theologie erworben. Er konnte sich rühmen, die Quellen selbst gelesen zu haben, während Andere nur den Ausarbeitungen eines Lehrers sich hingäben [1]). Selbst als Alter und Sorge sein mit Unterbrechung des Schlafes gepflegtes Studium unmöglich machten, liess er sich noch durch Andere über bedeutende Werke referiren [2]). Dieses im Schweisse des Angesichtes errungene Wissen und eine sehr einfache, den Charakter gesetzlicher Strenge in Allem kund gebende Lebensweise erleichterte ihm wohl die Führung seines Amtes ungemein, die, wie seine zahllosen Erlasse zeigen [3]), für ihn zugleich Genuss war, hinderte ihn aber auch oft, Verhältnisse und Charaktere mit unbefangenem Blicke zu würdigen, und gab ihm eine Härte, die in jedem Widerspruche ihn nur eine Verletzung seiner Würde, in dem Widersprechenden nur einen Ungehorsamen sehen liess [4]). Während er dem Könige von Frankreich Milde und Verzeihung als schönsten Schmuck eines Fürsten bezeichnet [5]), ist er weit entfernt, sich den italienischen Ghibellinen gegenüber über den Standpunkt der Partei, wie Gregor X., zu halten [6]) und gleich seinem Vorgänger Benedict XI. sich vor Allem als Stellvertreter Dessen zu betrachten, dessen Wesen Erbarmen ist [7]), sondern bleibt gegen sie unerbittlich, als gegen verdammungswerthe Ketzer [8]). Eben so wenig will er von einer Duldung gegen die wirklich an Geist armen Fraticellen wissen, da jede Pflanze, die der himmlische Vater nicht gepflanzt, ausgerottet werden müsse [9]), wesshalb ihn Zeitgenossen den „Mann des Blutes“ nannten [10]). Auch in dem Streite mit dem Franziskaner-Orden über die Armuth Christi brachte seine Strenge die Sache aufs Aeusserste. Er hatte den richtigen Standpunkt für Beurtheilung des Streites ausgesprochen, den Gehorsam als die Seele

---

[1]) Occam in s. Dialogus bei Goldast Monarch. II, 752. — [2]) Baluz. I, 687, 89. — [3]) Nach Dudik, iter Romanum T. II, p. 4 (Wien 1855) betragen die Regesten aus Johanns Regierung 59 Bände mit über 60,000 Actenstücken. — [4]) Occam Compendium errorum Pap. Joh. bei Goldast II, 964 und Baluz. I, 677. — [5]) Raynald a. 1317 No. 3. — [6]) Ibid. a. 1273 No. 27. Ghibellinus est, ruft der Papst den unter sich getheilten Florentinern zu, at Christianus, at civis, at proximus. Ergo haec tot et tam valida conjunctionis nomina Ghibellino succumbent, et id unum atque inane nomen plus valebit ad odium quam ista omnia tam praeclara ac tam solida ad charitatem? — [7]) C. unic. de schismat. Extr. comm. (V, 4.). — [8]) Baluz. II, 479. — [9]) Ibid. II, 358, 65. cp. un. Ext. Joh. de relig. domibus (VII) und besonders Raynald 1318 No. 52. — [10]) Baluz. I, 172 und II, 514.

des Ordenslebens erklärt [1]) und darauf hingewiesen, dass in der ausschliesslichen Geltendmachung der Besitzlosigkeit ein Widerspruch mit der hl. Schrift enthalten sei [2]). Zugleich liess er den Verdiensten des Ordens um die Kirche volle Gerechtigkeit widerfahren [3]), wiewohl er die Gebrechen desselben kannte und an eine Reform dachte [4]). Um so mehr war zu erwarten, er werde es über sich gewinnen, auf dem Wege anhaltender Belehrung und Mahnung die Bande zu lösen, welche der Buchstabe der Schrift und selbst eine Entscheidung des apostolischen Stuhles (die Bulle Nicolaus III., exiit qui seminat) um viele Gewissen des Ordens geschlungen. Nein, er fand da gar keine Gewissensfrage, sondern nur Eigensinn [5]), der gebrochen werden müsse, rief aber damit einen Gegensatz hervor, der durch den Schein der Gerechtigkeit bei aller Versicherung der Rechtgläubigkeit doch die kirchliche Autorität blosstellte.

In dem Kampfe mit Ludwig dem Bayern hatte er es nur dem unbeständigen, jedem Einflusse offen stehenden Sinne wie der politischen Kurzsichtigkeit und Mittellosigkeit Ludwigs zu danken, dass seine Haltung gegen Deutschland keine schlimmeren Folgen nach sich zog. Denn dass der Papst, so sehr er sich auch das Ansehen gab, nur anerkannte Rechte des apostolischen Stuhles zu vertreten, doch eigentlich im Interesse des französischen und noch mehr des neapolitanischen Hofes handle, war nicht blos seiner Umgebung bekannt. Dem neapolitanischen Königshause verdankte er ja seine ganze Stellung, wurde in allen, auch den delicatesten Fragen [6]) zu Rathe gezogen und brachte ihm seine liebsten Interessen zum Opfer. Auch sonst liebte er es, persönliche Interessen hinter allgemein kirchlichen Grundsätzen zu verschleiern. Bei seiner ersten Cardinalpromotion sprach er sich in einer Weise über die erforderlichen Eigenschaften eines Cardinals aus, die für die Wahl jedes andere als das kirchliche Interesse ausschloss [7]). Um so befremdender erscheint es, dass er beinahe nur unter Franzosen, und vorzugsweise in seiner Vaterstadt Cahors diese hohen Eigenschaften finden konnte; unter den 27 von ihm ernannten Cardinälen ist ein Drittheil dem Kreise seiner Verwandten entnommen [8]). Nachdem er das Reservatrecht des römischen Stuhles erweitert, war er bemüht, durch Transferirung der Bischöfe und Vermehrung der Bisthümer dasselbe unausgesetzt in Anwendung zu bringen; mit einer Art Leidenschaft

---

[1]) C. 1 de verb. signif. (XIV) Extr. Joh. — [2]) Ibid. c. 4. 5. — [3]) Raynald 1318 No. 45. — [4]) Baluz. II, 499. Die Aeusserung „regulam b. Francisci (esse) fantasticam et impossibilem ad servandum“ ist ihm übrigens in einem Documente Ludwigs von Bayern beigelegt. — [5]) Der Gewissensstandpunkt in dieser Sache ist am besten vertreten von Cesena, tractatus contra errores Papae bei Goldast II, 1348. Johann selbst dagegen meinte „suis malunt temere sub conscientiae velamento quam praelatorum sententiis inhaerere“. — [6]) Raynald 1317 No. 26. Die Königin Sancia von Neapel wünschte sich in ein Kloster zurückzuziehen; der Papst legt es ihr „in remissionem peccaminum“ auf, ihrem Manne die eheliche Pflicht zu leisten, „cum ambo in illius aetatis tenerítudine consistatis ut probabiliter possitis de sobolis foecunditate sperare, proli creandae vacetis, cum conjugii praemium et gratia nuptiarum partus sit feminarum“. — [7]) Raynald 1316 No. 21. — [8]) Baluz. I, 134, 720, 745, 746, 749, 768.

verfuhr er in der Theilung grösserer Bisthümer; das Erzbisthum Tarragona theilte er in zwei Erzbisthümer, und zwar Tarragona mit 6, das neue, Saragossa, mit 5 Suffraganen; aus der Diöcese Toulouse machte er ein Erzbisthum und 6 Bisthümer, in dem Erzbisthume Narbonne erichtete er 2 neue Bisthümer, und die Bisthümer Alby, Agen, Limoges, Clermont, Poitiers, Perigieux und Rodez wurden alle in zwei getheilt [1]). Wie er selbst erklärte, geschah dieses Alles im Interesse der Gläubigen, da der apostolische Stuhl in allen seinen Handlungen die Wahrheit im Auge habe [2]); allein er konnte nicht hindern, dass dieses Verfahren zur Klage Anlass gab, er habe es dabei auf Befriedigung seiner Herrschsucht abgesehen [3]) oder gar auf Mehrung seines Schatzes, der allerdings bei seinem Tode 18 Millionen in Münze und 7 Millionen in Edelsteinen und edlen Metallen — nach Villani — betrug. Mit dieser Mehrung seiner Schätze hängt vielleicht sein Kampf gegen Zauberei und Giftmischerei zusammen, die in seiner unmittelbaren Umgebung sich versuchten. Doch nahm und empfahl er dagegen kein anderes Mittel, als festes Vertrauen auf Gott und ein seines Schutzes würdiges reines Gewissen, wiewohl ihm die Gräfin von Foix „Schlangenhorn" als besonders wirksames Gegengift übersandt hatte [4]). Die Erfahrung eines langen Lebens und eine seltene Strenge gegen dogmatische Abweichungen Anderer hatten ihn nicht gegen die Unvorsichtigkeit gesichert, eine aus den Schriften der ältern Väter geschöpfte Ansicht über den Zustand der Seligen nach dem Tode, ungeachtet sie dem gläubigen Gefühle der Zeit widerstrebte, auszusprechen. Die Unruhe, die dies erzeugte, veranlasste ihn noch vor seinem Tode (4. Dez. 1334) eine die Gemüther beruhigende Erklärung darüber zu geben. Von allen seinen grossen Entwürfeu war ihm nichts gelungen; es schien kein Segen darauf zu ruhen. Der Versuch, die kirchlichen Besitzungen in Italien wieder zu gewinnen, hatte ihm unermessliche Summen gekostet, und ungeachtet seine Legaten neben den materiellen Waffen auch literarische hatten wirken lassen, fanden sie doch kein Gehör. Wenn der Papst, meinte der Venetianer Marino [5]), nur einen Theil der Summen, die er für italienische Eroberungen verwende, zur Wiedergewinnung Palästinas bestimmen und sich in Anbetracht dessen mit Ludwig dem Bayern aussöhnen wolle, werde er Palästina gewinnen, die ganze Welt zum katholischen Glauben zurückführen, und sogar sein Geld wieder mit reichen Zinsen zurückerhalten. In Italien werde er auch errungene Vortheile nicht behaupten können, da das Volk nun einmal keine geistlichen Fürsten vertrage wegen seiner Verdorbenheit [6]). Der Papst hatte zwar die Pläne und Karten über den Feldzug nach dem Orient, die Marino Sanuto ihm und den bedeutendern abendländischen Fürsten zugesandt, durch eine Commission prüfen lassen, scheint aber kein Vertrauen dafür gewonnen zu haben, so geneigt er auch der Sache war, wie

---

[1]) Baluz. I, 154, 55 etc. — [2]) C. 1. de concess. praeb. (IV.) Extr. Joh. und Extr. comm. I, 6. — [3]) Baluz. II, 311. — [4]) Raynald 1317 No. 52. 53. und 1331 No. 37. — [5]) Liber secretorum fidelium crucis supra terrae s. recuperatione. Im II. Bande der Gesta Dei per Francos. p. 291, 306. — [6]) Ibid. p. 308.

er durch einzelne in dieser Absicht gemachte reiche Spenden — an den König Leo von Armenien allein 30,000 Goldgulden [1]) — bewies. Eben so wenig war ihm die Unterdrückung Ludwigs des Bayerh gelungen, und selbst die vor seiner Rache nach Deutschland geflohenen Franziskaner brachte erst die Milde Clemens VI. zur Unterwerfung [2]).

Am 20. December 1334 wurde der Cardinal und Cistertienser-Mönch Jacques Fournier, als Benedict XII., gewählt. Schon sein Aeusseres stand in scharfem Gegensatze zu seinem Vorgänger; dieser bleichgelben Angesichts, von kleiner Statur, und schwacher Stimme; Benedict von hohem Wuchse, lebhafter Farbe und volltönender Sprache; noch grössere Verschiedenheit bietet ihr Charakter und ihre Regierung. Johann hatte seinen Pallast zu Avignon nie verlassen, wiewohl er in seinen letzten Jahren an eine Verlegung der Curie nach Italien gedacht haben soll; Benedict griff diesen Gedanken gleich im Beginne seines Pontificates auf, und hatte Bologna als Sitz im Auge [3]). Auch die Römer baten, wie unter Johann XXII., durch eine Gesandtschaft um seine Rückkehr, allein die Verhältnisse schienen ihm nicht geeignet dafür; er blieb und verwandte einen Theil des päpstlichen Schatzes auf die Erbauung des prachtvollen, den Blick weithin tragenden Felsenpallastes zu Avignon. Aber auch des verfallenden Roms war er eingedenk. Er liess die Peters-, Lateran- und andere Kirchen und Palläste herstellen, und schenkte 50,000 fl. zum Baufonde [4]). Zur Zeit einer Theuerung sandte er den Römern grössere Summen zum Ankaufe von Getreide. Wenn gleich Franzose, blieb er sich doch stets bewusst, der gesammten Kirche anzugehören, und nannte desshalb die Curie „das Vaterland Aller, zu dem Jeder Zutritt haben müsse". „Wenn er zwei Seelen habe", äusserte er einmal gegen den König von Frankreich, „würde er eine für ihn dahin geben; da er aber nur Eine besitze, bitte er nichts von ihm zu verlangen, was er ohne Gott zu beleidigen nicht gewähren könne" [5]). Um möglichst unabhäng zu bleiben, hielt er sich darum nicht blos von allem Nepotismus rein, sondern trat dem Unwesen der Bestechlichkeit und Gewinnsucht in allen Zweigen der kirchlichen Verwaltung entgegen. Endlich liess er sich von den Beamteten der Curie versprechen, keine Geschenke anzunehmen, war äusserst umsichtig in Gewährung von Bittgesuchen, und entdeckte veraltete Unterschleife, da einzelne Bedienstete durch Fälschung der päpstlichen Unterschrift die Gesuche als gewährt zurückgegeben und sich hatten bezahlen lassen [6]). In Verleihung von Beneficien war er strenge und liess sie oft lange unbesetzt, wenn sich ein Würdiger nicht unter den Bewerbern fand [7]). Die an der Curie sich aufhaltenden Prälaten schickte er in ihre Diöcesen, widerrief alle Commenden und Expectationen mit Ausnahme der zu Gunsten

---

[1]) Raynald 1330 No. 48. — [2]) Ein sehr zerknirschter Widerruf des Michael von Cesena findet sich in dessen 1343 geschriebener Expositio in Psalmum „Miserere" in Muratori Scriptor. Tom. III, Pars II, p. 518 c. etc. — [3]) Baluz. I, 199. — [4]) Ibid. I, 219. — [5]) Ibid. I, 211 et 819. — [6]) Ibid. I, 221, 223, 280. — [7]) Ibid. 210, 230.

der Cardinäle und Patriarchen gemachten [1]), nahm sich der Spitäler und Leprosorien an, deren Einkünfte Viele widerrechtlich unter allerlei Vorwand an sich gezogen, und gab diese ihrer ursprünglichen Bestimmung zurück [2]). Diejenigen Beamteten der Curie, die unter Johann XXII. durch Zwang oder sonst unerlaubte Mittel von den Bittstellern Gelder erpresst, nöthigte er zur Restitution [3]) und stellte, um Dürftigen ihre Eingaben an ihn zu erleichtern, dafür einen eigenen Beamteten auf, der ihm darüber zu berichten hatte. „Er machte", wie einer seiner Biographen sich ausdrückt, „die Kirche, die zur Agar geworden, wieder zur Sara und führte sie aus der Knechtschaft in die Freiheit" [4]). Wie er selbst, den Regeln seines Ordens getreu, einfach lebte und eine Beseitigung weltlicher Pracht auch in seiner Umgebung gerne sah, so war er auf das sorgsamste für eine Reform des tief gesunkenen Mönchthums bedacht. Durch Visitatoren liess er sich über den Zustand der einzelnen Orden Bericht erstatten und suchte durch Schärfung der Disciplin und Hebung der Studien dem Uebel zu steuern. Allein das Uebel sass bereits zu tief; er musste seine meisten Erlasse mildern [5]) und ärntete dafür Hass und Verleumdung [6]). Auch eine andere Hoffnung, die Wiedervereinigung der griechischen Kirche mit der abendländischen, gieng ihm nicht in Erfüllung. Der Gesandte des Kaisers Andronicus, Abt Barlaam, bemerkte, „weniger das Dogma trenne die Griechen, als der Hass, den ihnen die vielen Unbilden des Abendlandes eingeflösst; werde nicht erst dieser Hass gehoben, dann sei an Einigung nie zu denken; daher müsse man erst die Griechen sich durch Wohlthaten und Unterstützung geneigt machen und der Papst allen Jenen Ablässe verleihen, welche an dem Kampfe der Griechen gegen die Ungläubigen Theil nehmen würden. Dann möge man Bischöfe senden; aber ohne Concil werde es auch so nicht gehen." Als der römische Stuhl Bedenken äusserte, Sätze, die bereits durch Synoden entschieden, einer nochmaligen Discussion zu unterstellen, meinte Barlaam: „Wie das Gewürz durch Zerreibung an Duft, so gewinne die Wahrheit durch Untersuchung an Klarheit. Die alte Kirche habe an der Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater keine Zweifel gehabt; gleichwohl hätten die Väter der Arianer wegen zu Nicäa darüber Untersuchungen gepflogen. Gleiche Billigkeit möge man gegen die Griechen beobachten, damit diese nicht

---

[1]) Baluz I, 214. — [2]) Ibid. 233. — [3]) Ibid. 234. — [4]) Ibid. 230. — [5]) Ibid. 205, 206, 218, 806. — [6]) Besonders gehässige Stimmung gegen ihn zeigt der Verfasser der Vita VIII. bei Baluze. Ein anderer Mönch (Baluz. I, 240 in der Vita VII.) machte über ihn den Vers:

Iste fuit Nero, laicis mors, vipera clero,
Devius a vero, cuppa repleta mero.

Dagegen finden wir volle Anerkennung seines Wirkens in Italien, z. B. Murator. Script. T. III. P. II. p. 547, und in Deutschland, z. B. bei Nicolaus von Siegen l. c. p. 382. Hic fuit ab infantia bonae vitae et magister in theologia; factus autem papa, statim et fidelissime et efficaciter pro ecclesiastici status atque monastici reformatione laboravit. — Nam sacer ordo monasticus multis in locis valde tepuit et desipuit, praecipue minorum, insuper ordo s. Patris Benedicti propter divitias atque praelatorum et abbatum pompas multis in locis paene usque ad lutum decidit. —

in der Scheue vor Untersuchung einen Mangel an Vertrauen auf die Wahrheit erblickten [1]). Benedict starb 25. April 1342.

Am 7. Mai wählten die Cardinäle den Pierre Roger, der sich Clemens VI. nannte. Er stammte aus einer adeligen Familie im Limousinischen, die innerhalb 30 Jahren der Kirche 2 Päpste und 10 Cardinäle gab. Mit dem zehnten Jahre schon war Clemens in die Benedictiner-Abtei Chaise Dieu getreten [2]), machte seine Studien in Paris, wo er „blos durch Verdienst, nicht durch Geld und Gunst," Doctor der Theologie wurde, und in Folge seiner beredten Vorträge zu grossem Rufe gelangte. Seine weitere Beförderung hatte er dem Cardinale Pierre Mortemart zu danken. Von Johann XXII. erhielt er das Priorat des hl. Baudille zu Nismes, dann die Abtei Fecamp und gleich darauf das Bisthum Arras. Philipp von Valois, dem das heitere gefällige Wesen des Bischofs sehr gefiel, machte ihn zu seinen Rath und Siegelbewahrer [3]). Durch die Gunst des Königs gehoben, konnte er als erwählter Erzbischof von Sens den Angriffen des Pierre de Cugnières auf die jurisdictionellen Ansprüche der Bischöfe mit Erfolg entgegentreten, wurde 1330 auf das Erzbisthum Rouen versetzt, schlug auf den Wunsch des Königs den ihm von Johann XXII. angebotenen Cardinalshut aus, nahm ihn aber 6 Jahre später aus den Händen Benedict XII. an. Charakteristisch für die Verwaltung seines Pontificates ist die Antwort, die er auf eine bezüglich seiner vielen Reservationen gemachte Vorstellung, dass keiner seiner Vorfahren sich das gestattet habe, gegeben haben soll: „Unsere Vorfahren verstanden es nicht, Papst zu sein" [4]). Er verstand es, das Pontificat als reiche Domaine für sich und seine Freunde zu nützen! Gleich bei der ersten Cardinalpromotion creirte er seinen Bruder Hugo Roger, seinen Schwestersohn Guillaume und einen anderen Verwandten, Geraud de la Garde, zu Cardinälen; 1344 seinen Neffen Pierre Bertrandi, 1348 den Pierre, Sohn seines Bruders, des Grafen von Beaufort, den späteren Papst Gregor XI., der damals noch nicht 18 Jahre alt war, und 1350 noch einen andern Verwandten. Alle bedachte er reichlich mit kirchlichen Würden und Beneficien. Die übrigen Mitglieder seiner Familie gelangten zu grossem Vermögen, hohen Ehren und einflussreichen Verbindungen [5]). Die Grafschaft Avignon erwarb er um 80,000 Goldgulden von der damals landesflüchtigen und seines Geldes wie seines Schutzes sehr bedürftigen Königin Johanna von Neapel. „Welcher Nutzen, meint einer seiner Biographen, dieses für die römische Kirche gewesen, lasse sich gar nicht ermessen, da Avignon der freieste und sicherste Ort der Welt sei" [6]). Allein mehr als der Sicherheit des Ortes hatte Clemens jenen Grad von Freiheit, den er noch besass, seiner schmiegsamen und friedfertigen Politik zu danken. An Verletzungen kirchlicher Rechte fehlte es unter seinem Pontificate weder in Frankreich, noch in England, Spanien und Italien. Er liess zwar nichts ungerügt, aber wie rücksichtsvoll sind seine Vorstellungen an den König von

---

[1]) Raynald 1339 No. 19—31. — [2]) Baluz. I, 881 e. etc. — [3]) Ibid. I, 280, 909. — [4]) Ibid. I, 311. — [5]) Ibid. I, 265, 305. — [6]) Ibid. I, 268.

Frankreich, wie ängstlich und umsichtig die Instruction an die deshalb gesandten Cardinäle! Durch die Königin sucht er den König zur Nachgiebigkeit zu bewegen [1]! Dem Könige von England schreibt er, wiewohl er durch seine liebevollen Mahnungen nichts bei ihm ausgerichtet, wiederhole er diese doch nochmals, da die um das Wohl ihrer Söhne besorgte Kirche es vorziehe sie durch Milde als durch Strenge von ihren Abwegen zurückzurufen [2]! Nur gegen Ludwig von Bayern theilte auch Clemens die beinahe erblich gewordene Abneigung der Curie, wobei ein persönliches Interesse für den dem französischen Hofe ergebenen Carl von Böhmen ihn über jede billige Rücksicht hinweg sehen liess. Wohl wissend, was er gegen einen Fürsten sich erlauben dürfe, der sich auch der entehrendsten Bedingungen um des Friedens willen zu unterwerfen bereit war, sprach er in der schroffesten Weise den Bannfluch gegen Ludwig und liess die Fürsten zu einer Neuwahl auffordern, die er durch Entsetzung des Erzbischofs Heinrich von Mainz und reichliche Spenden an materiellen und geistigen Gütern auf Carl zu lenken wusste. Nur der Tod Ludwigs machte es diesem möglich sich zu behaupten, denn die allgemeine Stimmung war nicht für ihn. Das Gefühl der in dem Kaiser erfahrenen Schmach, die Predigten und Schriften der strengen Franziskaner über das Verderben der Kirche, hatte sogar unter dem Volke den phantastischen Glauben an eine Wiederkehr Kaiser Friedrichs und eine Reform des Clerus geweckt! Je weniger wirkliche Macht und Selbständigkeit Clemens besass, desto reichlicher suchte er diesen Mangel durch doctrinelles Herausheben seiner Rechte und eine mit dem königlichen Hause wetteifernde Pracht der Hofhaltung zu decken. Selbst seine schrankenlose Freigebigkeit, so weit sie nicht schon in seinem chevaleresken Charakter lag, hatte diesen Zweck. An ihr nahmen auch die Römer Theil. Sie hatten ihm durch eine feierliche Gesandtschaft die höchste Gewalt über Rom, unter dem Titel eines Senators übertragen, um seine Rückkehr und Reducirung des 100jährigen Jubiläums auf das fünfzigste Jahr gebeten. Mit Ausnahme der Rückkehr gewährte er ihnen Alles, und liess ihnen noch 1352 zur Bestreitung ihrer Bedürfnisse 14,000 Goldgulden wie die Kosten zur Restauration der Laterankirche überweisen. Wie er gleich im Beginne seines Pontificates an die in ungeheurer Menge in Avignon zusammengeströmten armen Cleriker reichliche Gnaden ausgetheilt [3], so fuhr er fort und liess nicht leicht einen Bittenden ganz unbefriedigt von sich gehen; mehr noch that er im Stillen, schon als Erzbischof von Sens und Rouen, an verschämten Armen, Wittwen, Waisen, herabgekommenen Adeligen oder schwer Verschuldeten; blos ein einzelnes zu diesem Zwecke gefertigtes Verzeichniss belief sich über 100,000 Gulden [4]. Auch während der grossen Pest 1348 harrte er in Avignon aus und benahm sich mit Muth und Würde. Aus dieser Haltung des Papstes erklärt es sich, warum Einzelne seiner Zeitgenossen kaum Worte genug finden können, um sein Lob auszudrücken [5], während von Andern seiner

---

[1]) Baluz. II, 701—8. — [2]) Ibid. II, 709. — [3]) Ibid. I, 311. — [4]) Ibid. I, 297. 98. — [5]) Ibid. I, 310.

luxuriösen Lebensweise, seiner Prachtliebe, dem Preisgeben kirchlicher Interessen und seinem Nepotismus die verdiente Rüge zu Theil wird [1]). Der fromme Wunsch eines ihm sehr ergebenen Biographen „seine menschenfreundliche Gesinnung werde jenseits Erbarmung finden für Alles, was er aus menschlicher Schwäche gefehlt“ [2]), spricht die Wahrheit in der mildesten Form aus, hebt aber den Anstoss nicht, den die noblen Passionen eines Cavaliers an einem Nachfolger Petri in jeder Zeit erregen werden. Clemens starb den 6. December 1352.

Nach dem Eintritte ins Conclave sollen die Cardinäle den wegen seiner sittlichen Strenge gerühmten General der Karthäuser, Jean Birell, zu wählen Willens gewesen, aber durch die Vorstellung des Cardinals Talleyrand zurückgehalten worden sein, dass ein derartiger Charakter sich nicht in die Haltung der Curie werde finden können. Läge dieser Mittheilung [3]) eine Thatsache zu Grunde, so könnte man darin eine Sühne erblicken, welche die Cardinäle dem durch den chevaleresken Clemens verletzten kirchlichen Sinne zu bieten für nöthig erkannt hätten. Allein der folgende Compromiss, den sie schlossen, zeigt, dass sie keine anderen Gedanken als an Wahrung ihrer selbstischen Interessen hatten. Jeder nemlich verpflichtete sich eidlich für den Fall der Wahl die Zahl der Cardinäle nicht über 20 zu erhöhen, ohne Einwilligung des Collegiums keinen neuen Cardinal zu ernennen, keine Censur über einen derselben zu verhängen, und keine kirchliche Besitzung zu veräussern; ferner den Cardinälen die Hälfte des päpstlichen Einkommens zu überlassen, keinem seiner Verwandten die Leitung des päpstlichen Hofes oder einer Provinz zu übertragen und den Cardinälen volle Stimmfreiheit in den Berathungen zu gewähren [4]). Am 18. December wählten sie dann den Cardinalbischof von Ostia, Etienne Aubert, der sich den Namen Innocenz VI. beilegte und am 30. Juni 1353 den Compromiss für nichtig und ungültig erklärte. Auch er gab einigen seiner Verwandten den Cardinalshut, doch waren es würdige Persönlichkeiten [5]). Den Glanzpunkt seines Pontificates bildete die Wiedergewinnung der Besitzungen der römischen Kirche, die seit dem Aufenthalte der Päpste in Frankreich bis auf Wenige in fremde Hände gekommen waren. Der Cardinal Gil Albornoz, mit den königlichen Häusern von Leon und Arragonien verwandt, unter Alfons XI. von Castilien Erzbischof von Toledo, hatte mit diesem siegreich gegen die Mauren gekämpft, war dann, um dem Drucke Peter des Grausamen von Castilien zu entgehen, als Flüchtling an den Hof Clemens VI. gekommen und von diesem mit dem Cardinalshute beehrt worden. Jetzt schickte ihn Innocenz VI. mit den ausgedehntesten Vollmachten im Geistlichen wie im Weltlichen, aber mit geringen Geldmitteln nach Italien, um das kirchliche Eigenthum den Händen der einzelnen kleinen Despoten, die es an sich gebracht, wieder zu entreissen. Und

---

[1]) Baluz. I, 309. 11. — [2]) Ibid. I, 264. — [3]) In Petri Dorlandi Chronic. Carthus. IV, c. 22. apud Martene et Durand Vet. Scriptor. Collect. T. VI, p. 187 etc. — [4]) Raynald 1352. N. 26. — [5]) Baluz. I, 321, 331 et 341.

in wenigen Jahren war es seiner Besonnenheit, Ausdauer, Milde und Gewandtheit gelungen, das ganze Patrimonium des hl. Petrus wieder zu erobern, nachdem er in 22 Treffen die Feinde besiegt [1]). Seine unerwartete Zurückberufung nach Avignon und das Ungeschick des an seine Stelle gesandten Abtes von Clugny, Androin de la Roche, hemmte den weitern Fortschritt. Als Innocenz, seinen Fehler gewahrend, ihn wieder nach Italien schickte, verschaffte er wenigstens dem Kirchenstaate auf mehrere Jahre eine friedliche Regierung. Was hier das Gefühl des öffentlichen Elendes und lebendige Erinnerung ehemaliger Grösse auch in den kümmerlichsten Verhältnissen vermochten, zeigte der republikanische Sommernachtstraum Roms unter seinem Tribunen Cola Rienzi. In widerlichem Contraste mit diesen Siegen in Italien steht die Schutzlosigkeit des päpstlichen Hofes gegenüber den grossen Söldner- und Räuberbanden, die in Mitte des XIV. Jahrhunderts Frankreich und Elsass brandschatzten; mit schwerem Gelde und Ablass für ihre Verbrechen musste der Papst sich loskaufen [2]), da die Kreuzpredigt gegen dieselben sich erfolglos bewies. Bessere Dienste that die hohe Mauer, welche Avignon durch Besteuerung der Bürgerschaft erhielt [3]).

Für Ordnung der inneren kirchlichen Verhältnisse hatte Innocenz den besten Sinn. Unter Clemens VI. hatten die Fürsten darum gebeten, die an der Curie verweilenden Prälaten um „des Heiles der Seelen willen“ in ihre Diöcesen zu senden und zur Residenz zu verpflichten [4]). Innocenz hielt sie bei Strafe der Excommunication dazu an [5]), hob viele von seinem Vorfahrer gemachten Reservationen auf, führte grosse Einfachheit und Sparsamkeit an der Curie ein, liess strenge Gerechtigkeitspflege handhaben, und verbot namentlich die Erhebung einer Abgabe von öffentlichen Mädchen. Wie er unter Fürsten Frieden zu erhalten bemüht war, da er es als Pflicht eines jeden Priesters betrachtete, die Streitenden zur Eintracht zu versöhnen [6]), so glaubte er auch in der Kirche auf dem Gebiete des Glaubens die Eintracht durch Erdrückung aller Dissenters wahren zu müssen; denn wer sich ausserhalb der Gemeinschaft der Kirche stelle, stehe ausserhalb des Glaubens, und damit ausserhalb der göttlichen Gnade, könne also nicht auf Gottes Kindschaft Anspruch machen [7]). Hierin ist der Grund seiner Strenge gegen die Fraticellen zu suchen, deren er mehrere in Avignon 1353 und 1355 verbrennen liess [8]). In dankbarer Erinnerung seiner Studien zu Toulouse

---

[1]) Das Chronic. Placent. ad. a. 1353 sagt von ihm (Murator, Sept. T. XVI, p. 499): Hic Don Zilio probissimus et in facto armorum mirabilis fuit et vicies bis inimicos s. Ecclesiae bello compositos superavit et in nulla pugna victus fuit. — Tyrannorum nube discussa totam Campaniam, Vallem, Spoletinam, Patrimonium, Ducatum, Marcham Anconitanam et Romandiolam dominio s. Petri adjecit. — [2]) Baluz I, 354. 946 und Froissart lib. I, p. II, c. 148. 49. — [3]) Joudon, Avignon p. 148, wo das Nähere aus dem städtischen Archive. — [4]) Raynald 1351, N. 26. — [5]) Baluz. I, 351. — [6]) Raynald 1356, N. 4. — [7]) Ibid. 1354, N. 27. Sicut fides quae non nisi una est et in nullo potest esse sui dissimilis apud eandem Ecclesiam (Rom.) inseparabiliter permanet, sic qui extra ipsius Ecclesiae communionem fuerit, est procul dubio extra fidem et qui extra fidem manserit divinae gratiae particeps esse non poterit nec recipiet adoptionem filiorum .... — [8]) Ibid. 1355, N. 31 und Baluz. I, 323.

gründete er dort das Colleg zum hl. Martial für arme Studierende, und schenkte zur Förderung der Studien viele Werke über römisches und canonisches Recht dahin. Es wurde am 11. November 1359 eröffnet.

Nach dem Tode Innocenz' VI. (12. September 1362) wählten die Cardinäle den Abt von St. Victor zu Marseille, Guillaume Grimoard, der als Urban V. den apostolischen Stuhl bestieg. Ein ausgezeichneter Kenner beider Rechte, hatte er viele Jahre zu Montpellier und Avignon als Lehrer des canonischen Rechts grossen Ruf genossen; als Lohn seines Verdienstes war ihm die Abtei St. Germain d'Auxerre, später die von St. Victor verliehen worden. Ueber die Reinheit seines Charakters herrschte nur Eine Stimme. Sein Hof sollte nun ein Muster christlichen Lebens werden [1]); er hatte deshalb ein wachsames Auge auf die sittlichen Zustände seiner Umgebung und Aller ihm nahe Tretenden, und nahm bei Verleihung von Beneficien und der Wahl von Prälaten stete Rücksicht darauf. Gegen Concubinat und Simonie verfuhr er mit aller Strenge [2]), und duldete die Pluralität von Beneficien nur innerhalb der von dem canonischen Rechte gezogenen Schranken [3]). In Allem, was er als Sache Gottes erkannte, war er furchtlos, und in Vertretung kirchlicher Rechte und Freiheiten zeigte er, so gefällig er sonst war, eine Entschiedenheit, die seine Umgebung gar nicht an ihm gewohnt war. Das üppige Leben der Curie war ihm zuwider und ein Bestimmungsgrund mit für seine römische Reise [4]). Von allem Nepotismus frei — selbst eine Pension, die der König seinem Vater verliehen, musste dieser ablehnen [5]) — wollte er überall nach Gerechtigkeit verfahren wissen, hielt pünktlich seine Consistorien, liess alle Geschäfte, besonders wenn sie Angelegenheiten Dürftiger betrafen, schnell erledigen, eine strenge Ordnung in der Curie einhalten und Unterschleif und Uebermuth beseitigen [6]).

Erwägend, wie die Kirche zu ihrem Schutze wissenschaftlich gebildeter Männer bedürfe, schätzte er diese sehr hoch, beförderte häufig graduirte und sonst gebildete Theologen zu höheren kirchlichen Aemtern, und liess an verschiedenen Universitäten bei 1000 Studenten auf seine Kosten studieren, während er Andere mit den nöthigen Büchern versah [7]). In Montpellier gründete er ein Collegium für 12 Jünglinge, die Medicin studieren sollten, dann ein Canonikatstift mit reicher Bibliothek, damit die Canoniker der Wissenschaft lebten, und wies dieselbe Aufgabe den Benediktinern dsselbst zu [8]). Der Universität Toulouse gestattete er die Errichtung einer theologischen Facultät. Ebenda machte er eine Stiftung für sieben Knaben nebst einem Musiklehrer; sie sollten neben ihren Studien bei den Hochämtern singen [9]). Neben der Wissenschaft lag ihm auch die Sitt-

---

[1]) Baluz. I, 397. — [2]) Ibid. I, 396. 97. — [3]) Mansi XXVI, 422. besonders gegen Zustände in England gerichtet. — [4]) Baluz. I, 414. — [5]) Ibid. I, 397. — [6]) Ibid. I, 394. — [7]) Ibid. I, 420, 395 und Raynald 1370, N. 21. — [8]) Ibid. I. 395. 366. 374. — [9]) Ibid. I, 416.

lichkeit der Studenten, anständiges Benehmen und bescheidene Kleidung am Herzen; er versuchte sogar eine Reform der Universität Paris [1]).

Die schon so oft als trügerisch erkannte Hoffnung, durch einen Kreuzzug im Oriente bleibende Erfolge zu erlangen, griff auch in sein Pontificat störend ein. König Johann von Frankreich, der 1362 nach Entlassung aus seiner Gefangenschaft in England mit dem Könige von Cypern, Peter von Lusignan, auf einem Besuche bei dem Papste in Avignon zusammentraf, nahm am Charfreitage 1363 das Kreuz, ungeachtet er seinem eigenen Lande nicht einmal Schutz gegen die grossen Räuberbanden zu geben oder sein Lösegeld an England zu zahlen vermochte. Die Kreuzbulle war verkündet; allein so lange der Streit des apostolischen Stuhles mit Bernabo Visconti in Mailand nicht ausgetragen war, liess sich an eine kräftige Unterstützung des Unternehmens Seitens des Papstes nicht denken. Dieses führte zum Frieden mit dem Tyrannen, der, keinen Herrn ausser seinen Willen erkennend, aller kirchlichen Censuren gespottet hatte [2]). Allein jetzt trat der Tod König Johanns (8. April 1364) dazwischen; man suchte zwar die räuberischen Söldnerbanden für Palästina zu gewinnen, um ihrer zugleich los zu werden, sie fanden aber das Leben im Abendlande bequemer. Ein schwach unterstütztes Unternehmen gegen Alexandrien gelang; der errungene Vortheil wurde aber, trotz der begeisternden Zusprache des Carmeliten Peter Thomas, schnell wieder aufgegeben. Man hatte reiche Beute gefunden, mehr wollte das Volk nicht.

Schon seit den ersten Jahren seines Pontificates war Urban V. entschlossen, nach Italien zu gehen [3]). 1365 erhielt der päpstliche Vicar zu Rom die Weisung, den päpstlichen Palast herstellen zu lassen; 1366 sprach der Papst sein Vorhaben öffentlich aus, und traf die für diesen Schritt nöthigen Vorkehrungen. Die Interessen des französischen Hofes hatten sich bereits so sehr mit jenen des apostolischen Stuhles verschlungen, dass ein Versuch, diese Verbindung zu lösen, nothwendig auf Widerspruch stossen musste. Carl V. sandte seinen ehemaligen Lehrer und späteren Bischof von Lisieux, Nicolaus Oresme, nach Avignon, um dem Papste Gegenvorstellungen zu machen. Der Vortrag des Mannes ist uns noch erhalten [4]). Er ist ein Muster theologischer Geschmacklosigkeit, nach Inhalt und Form, steht jedoch, was ungemessene Schmeichelei und spielenden Missbrauch des Schriftwortes betrifft, nicht einzig in dieser Zeit da. Oresme geht in seinem Vortrage von den Gründen aus, die den Papst für die römische Reise bestimmen können; — wir finden sie auch in einer andern gleichzeitigen Schrift [5]). — Es seien dieses

---

[1]) Baluz. I. 424 und Bul. IV, 388. — [2]) Charakteristisch für das sittliche Gefühl jener Zeit ist die Schilderung Bernabos in der Chronik des Peter Azarius (Murat. XVI, 385) „est Dominus Bernabos veridicus, amans justitiam, constans, impatiens et nimium virtuosus, *tamen aliquando voluntatem suam excedens.* Die Grausamkeiten Bernabos in den annal. Mediol. ibid. 794. — [3]) Raynald. 1363, N. 7. — [4]) Bulaeus IV, 396. — [5]) Somnium Viridarii in Goldast. Mon. I, 221 c. s.

neben dem göttlichen Befehle (Veni Romam iterum crucifigi) der Charakter der Stadt als Haupt der Welt, denn der Christ müsse das Vollendete dem weniger Vollkommenen vorziehen; dann die Prärogative des apostolischen Stuhles, der durch das Blut der Apostel und Martyrer der erste geworden und als Haupt und Mutter über alle anderen Kirchen gebiete; dann müsse das geistliche Eheband in Betracht kommen, das zwischen dem Papste und der römischen Kirche bestehe; denn wenn wegen der fleischlichen Ehe der Mann Vater und Mutter verlassen solle und seinem Weibe anhangen, wie vielmehr erst wegen der geistigen; endlich das Beispiel der Vorfahren — und vielleicht besondere göttliche Offenbarungen.

Diesen Gründen gegenüber giebt nun Oresme dem Papste zu bedenken: Frankreich, man möge auf die Zeit vor oder nach seiner Bekehrung sehen, sei ein weit heiligerer Aufenthalt als Rom; schon Cäsar rühme von den alten Galliern ihre Religiosität; das jetzige Frankreich aber besitze als kostbare Reliquien die Leidenswerkzeuge des Herrn, sein Kreuz, Dornenkrone, Lanze, Nägel, Geissel und Kreuzaufschrift mit dem Blute des Herrn gefärbt; wenn man nun Palästina als heiliges Land betrachte, weil der Herr da körperlich gewandelt, so müsse dieses in noch höherm Grade von Frankreich gelten, da ausser der Gegenwart im Sacramente Christus in keiner würdigern Form körperlich da sein könne, als in diesen Reliquien. König und Volk seien zudem dem Glauben unerschütterlich zugethan, von Frankreich gelte des Herrn Wort: solchen Glauben hab' ich in Israel nicht gefunden; auch zeige die wundervolle Heilkraft der französischen Könige klar, dass sie von Gott gesalbt und geliebt seien. Weil Gott nun Frankreich mehr liebe als andere Länder und hier auch grössere Gegenliebe erfahre als sonst wo, dürfe der Papst als Schüler nicht seinem Meister entgegenhandeln. Zudem zeichne sich Frankreich durch seine Universität und Bildung vor allen Ländern aus. Carl der Grosse habe diese von Rom nach Gallien verpflanzt und dieser Glanzpunkt Roms habe nun in Paris seinen Sitz, denn die französchen Theologen seien der siebenarmige Leuchter im Hause Gottes. Wie kannst du, heiliger Vater, selbst Quelle des Rechts und der Schrifterkenntniss, ja virtuell selbst die Universität [1]), ein Land verlassen wollen, fruchtbar an Erkenntniss der hl. Schrift, in welchem Honig und Milch der Wissenschaft fliesst und das Gold und Silber der Weisheit und Beredtsamkeit strahlt? Aber nicht nur dieses! Frankreich, vorzüglich Marseille, sei die Mitte der Welt; wie nun Christus in Mitte des Christenthums (Apoc. 4.) thronet, so müsse auch sein unmittelbarer Stellvertreter in der Mitte seinen Thron haben, wie das Herz in Mitte des Leibes, die Sonne in Mitte des Himmels, der Baum des Lebens in Mitte des Paradieses. Auch gehe ja die ganze Bewegung der Geschichte von Ost nach Nord (West), welchen Gang der Papst also nicht stören dürfe. Zudem sei

---

[1]) Das Wortspiel des Latein „qui secundum Philosophum estis tota Universitas virtute" lässt sich im Deutschen nicht ganz treu wiedergeben.

die monarchische Regierung Frankreichs für den päpstlichen Stuhl zuträglicher als die Democratie Roms, wo die Gewerbtreibenden den Clerus in jeder Weise bedrängen würden. Endlich sei der Papst geborner Franzose; wie Christus in Judäa, seinem Vaterlande, geweilt, so müsse er als sein Stellvetreter nach dessen Beispiele handeln, zumal er als Papst grössere Sorge um seine Hausgenossen haben müsse, als um Fremde (I. Timth. 5, 8.) [1]). Er möge also Frankreich diese Schmach nicht anthun und durch seine Abreise dem Spotte preis geben."

Kaum hält man es für möglich, wenn man die Durchführung der einzelnen Punkte näher betrachtet, dass derselbe Mann die Ethik und Politik des Aristoteles auf Verlangen König Carls in's Französische übersetzt hat, so wenig des Naturgemässen, in sich Zusammenhängenden und durch die geschichtliche Entwicklung der Kirche von selbst Gebotenen ist da zu finden! Eindruck machte diese Vorstellung auf den Papst nicht; aber nur seine entschiedene Haltung vermochte den widerstrebenden Sinn der Cardinäle zu brechen. In seiner Capuze, sagte er ihnen zu Marseille, als sie zögerten ihn zu begleiten, habe er noch Cardinäle genug [2]). Widerwillig gingen sie mit ihm zu Schiffe am 19. Mai 1367. Am 3. Juni landete er zu Corneto, wo ihn der Cardinal Albornoz mit einem grossen Theile der Barone des Kirchenstaates empfing. In Viterbo verweilte er längere Zeit; hier begrüssten ihn die Abgeordneten mehrerer italienischer Fürsten und Städte. Erst am 16. Oct. hielt er seinen Einzug in Rom und las am 31. Oct. eine feierliche Messe auf dem Altare St. Peters, der seit Bonifaz VIII. öde gestanden. Im October des folgenden Jahres empfing er Carl IV., der in Italien jedoch an den Verhältnissen nichts zu ändern vermochte; auch der griechische Kaiser Johannes Paläologus war Hülfe suchend nach Rom gekommen und in dieser Absicht zur abendländischen Kirche übergetreten [3]). Allein Urban fand sich nicht befriediget; zu wenig vertraut mit dem italienischen Charakter hatte er sich die Dinge anders gedacht. Mit der Erklärung, dass die Verhältnisse zwischen Frankreich und England seine Gegenwart in Frankreich erforderten, ohne Zweifel aber auf das stete Andringen der Cardinäle, kehrte er dahin zurück, starb jedoch kurz darauf, 19. Dec. 1370. Ein bleibendes Denkmal seines Aufenthaltes hinterliess er in der Wiederherstellung der Abtei Monte Casino. Johann XXII. hatte sie ohne alle Achtung für ihr Alterthum und ihre geschichtliche Bedeutung zu einem Bisthum erhoben und damit den Grund zu ihrem Verfalle gelegt. Urban liess sie wieder aus ihren Trümmern aufbauen, verpflanzte aus solchen Klöstern, in denen die Regel des hl. Benedict noch strenge beobachtet wurde, Mönche dahin und gab ihnen einen Camalduenser, der ihm als frommer und kluger Mann empfohlen war, zum Abte [4]).

---

[1]) Magis debet papa propriam quam alienam patriam confovere, quod ex eo confirmatur, quia gratia non destruit naturam sed perficit (!). — [2]) Baluz. I, 415. — [3]) Raynald 1369, N. 1. 2. — [4]) Baluz. I, 316, 389.

Sein Nachfolger, Gregor XI., Neffe Clemens' VI., hatte, mit kaum 18 Jahren schon Cardinal, in dieser Würde die Verpflichtung zu einer höhern Bildung erkannt und sich desshalb mit Männern umgeben, die, unterstützt von seiner unermüdeten Lectüre, ihn zu einem gründlichen Kenner des römischen und canonischen Rechtes bildeten und seinen Gesichtskreis auch in den übrigen Zweigen theologischen Wissens erweiterten. Der damals berühmte Jurist Baldi soll die Schriften des Cardinals als Autorität citirt haben [1]). Reine Sitten, umsichtiges, bescheidenes und liebevolles Benehmen gegen Alle, die mit ihm in geschäftliche Berührung traten, hatten ihm nicht nur Liebe und Achtung in weitern Kreisen, sondern vorzugsweise bei seinen Brüdern, den Cardinälen, erworben und führten seine Wahl zum Papste herbei, die er nicht ohne Widerstreben annahm [2]). Dem Einflusse seiner Familie vermochte er sich nicht zu entziehen. In der ersten Cardinalpromotion vom J. 1371 finden sich zwei, in jener vom J. 1375 nicht weniger als drei seiner Verwandten. Wenn er auch, bemerkt ein Zeitgenosse, den Glanz seines Hauses nicht erhöht, da ja Clemens VI schon alles Mögliche in dieser Beziehung gethan, so habe er ihn doch in dem bisherigen Stande erhalten und sich besonders in Besetzung kirchlicher Stellen durch den Rath und Willen der Seinigen leiten lassen [3]). Nur als es sich um die Reise nach Rom handelte, trat er den Zumuthungen der Seinigen fest entgegen, eine Festigkeit, die der Bericht eines Zeitgenossen bis zur Unnatur gesteigert hat [4]). Die traurige Lage des Kirchenstaates machte ihm grosse Sorgen. Der Vertrag mit Bernabo Visconti erwies sich als nutzlos; Gregor erneuerte die frühern Censuren, und um eine Verstärkung der Visconti durch Familenbande zu hindern, verbot er jede Heirath mit ihrer Familie bei Strafe der Nichtigkeit [5]). Die päpstlichen Truppen hatten wirklich einige Erfolge errungen; da trat Florenz gegen den römischen Stuhl in Waffen und brachte durch seinen Aufruf zur Freiheit und sein Anerbieten, Alle, die sich der päpstlichen Herrschaft entziehen wollten, zu unterstützen, beinahe die sämmtlichen Städte des Kirchenstaates zur Empörung [6]). Die Härte der Censur gegen Florenz ist ein Zeugniss des bittern Eindruckes, den dieser Schritt auf Gregor gemacht hatte! Und doch konnte die Sache auch in Avignon nicht befremden, wenn man über die leichte Erregbarkeit dieses Volkes, die bereits offen ausgesprochene Abneigung gegen alles clericale Regiment [7]) und die Art, wie gerade im Kirchenstaate die von Avignon kommenden Beamte-

---

[1]) Baluz. I, 419, cf. 425. — [2]) Ibid. I, 426. — [3]) Ibid. I, 441. — [4]) Ibid. I, 481. — [5]) Ibid. I, 430. — [6]) Ibid. I, 434 und Chronicon Placent. bei Muratori XVI, 520. — [7]) Ibid. 522 „Certe non est conveniens, sagt der Chronist, quod illi, qui debent semper instare spiritualibus perdant tempus in dominiis temporalibus. Et si dominia hujusmodi quantum ad personas Pastorum Ecclesiae Dei transirent per haereditatem, esset aliquid. — Sed mortuo uno pastore alter qui succedit non curat vel non vult intendere in dictis dominii temporalibus. Et si vult intendere ex parte, tamen non vult in totum, quia unus Pastor vult intendere in una parte mundi et successor ejus in alia et maxime ubi sunt sui propinqui vel amici. — Si dicti pastores solum intenderent spiritualibus sicut debent, mundus totus staret in pace et maxime Christiani. Et si hoc dicti pastores facerent, creditur quod totus mundus fieret unum ovile sub uno pastore.“ dieses schon im XIV. Jahrhundert.

ten ihre Stellung missbrauchend nur vor Allem Geld zu machen suchten, gleichgültig gegen die wichtigsten Interessen des Volkes [1]), nicht die Augen geschlossen hätte. Im August 1376 baten die Römer durch eine Gesandtschaft um seine Rückkehr, liessen aber auch zugleich andeuten, im Falle Gregor sich weigere, werde man für einen Papst Sorge tragen, der in Rom bleibe [2]). Durch die von Vielen, selbst durch angebliche göttliche Offenbarungen, eröffnete Aussicht ermuthiget, seine Anwesenheit werde Italien den Frieden geben, zog er dahin, starb aber dort, noch ehe ihm den Frieden zu sehen vergönnt war, 27. März 1378.

Auch ohne den Ausbruch des Schisma und die dadurch verstärkte Abhängigkeit der Päpste von den Fürsten, würde die Rückkehr nach Rom dem apostolischen Stuhle nimmer jene kirchlich politische Suprematie wiedergegeben haben, die er noch unter Bonifaz VIII. besass. Die Grundlage, auf welcher die Macht der beiden Schwerder bisher geruht, war von innen und aussen erschüttert; die Verhältnisse, aus und unter denen sie sich entwickelt, gänzlich geändert; die Bedürfnisse, in deren Befriedigung sie ihre Berechtigung gefunden, grossentheils nicht mehr vorhanden. Wie im politischen Leben des XIV. und zum Theil des XV. Jahrhunderts ein oft sich selbst unklares Drängen und Treiben, Gähren und Versuchen den Anbruch einer neuen Zeit im Abendlande verkündet, so weiset auch in der Kirche Alles auf Aenderung nach einer Richtung hin, die sich anfangs nur als Klage über das Verderben, später bestimmter als Ruf nach Reform der Kirche an Haupt und Glieder kund giebt.

Zunächst gewahren wir diesen Umschwung in der Stellung der Päpste. In der Theorie zwar wurde auch jetzt noch die ganze Fülle der Ansprüche und Rechte, welche juristische Schärfe und formelle Consequenz aus dem Satze, dass der Papst Vicar Christi des Gottmenschen sei, zu ziehen vermochte, geltend gemacht, wie

---

[1]) Chron. Placent. l. c. p. 527. Causae, quia terrae et civitates Ecclesiae saepe rebellant dictis pastoribus, est, quia dicti pastores transmittunt in dictis civitatibus et terris eorum fratres, nepotes, avunculos, et alios eorum propinquos et amicos pro Rectoribus, qui non sunt consueti regere et pro majore parte sunt vilis conditionis, ad hoc, ut ipsi efficiantur divites. Qui rectores non habent amores ad dictas civitates nec ad earum cives, nisi ad faciendum illud, pro quo ibi missi sunt, scilicet quod efficiantur divites, donec dicti pastores vivi sunt; quia bene sciunt, quod alii pastores qui primis succedent ponent in dictis officiis de eorum propinquis sicut antecessores eorum fecerunt ut plurimum. Et quia dicti pastores paucum vivunt in dictis dignitatibus dicti eorum officiales non curant nisi de eorum facto tantum, scilicet omnia pro denariis facere. Quomodo possunt fieri divites si non faciunt injurias, violentias, extorsiones et in justitias et dimittunt perire justitiam pro denariis? Et multa alia opprobria et oppressiones faciunt et permittunt facere quae male possunt sciri. — Et ideo quando cives civitatum Ecclesiae vident facere tales injustitias per dictos officiales et dimittunt perire justitiam, in continenti cogitant se recedere a jugo dictorum pastorum qui etiam eos extorquent sicut faciunt Domini temporales; et quando vident aliquem principem, dominum seu tyrannum vel communitatem quae erigat caput suum contra dictos pastores sicut nunc fecit communitas Florentiae — tunc omnes civitates Ecclesiae recedunt a jugo dictorum pastorum, et ponunt se in libertate sicut nunc fecerunt. — [2]) Baluz. I, 1194. 95.

wir dieses in der ersten Hälfte dieser Periode in der Darstellung des Augustinus Triumphus aus Ancona [1]) und des Alvarus Pelagius, Poenitentiar Johann' XXII. und Bischof von Silva [2]), gewahren. Letzterer, ergriffen von den kirchlichen Gebrechen seiner Zeit, vergisst wenigstens nicht der Schranken ganz im Allgemeinen zu erwähnen, die der absoluten Macht des Papstes gezogen seien. Seine Darstellung, als die gemässigtere, ist daher eher geeignet ein treues Bild der päpstlichen Monarchie zu geben. Auch Antonius, Erzbischof von Florenz, hat ihn zum grossen Theile in sein Werk aufgenommen, und Turrecremata viele seiner Beweise adoptirt, ohne ihn nur zu nennen. Die Christenheit ist nach Alvarus Ein Reich, in diesem Reiche nur Ein Fürst, und dieser Fürst der Papst [3]). Im Papst ist Christus seiner Kirche gegenwärtig bis ans Ende der Tage, so dass in ihm erfüllt ist, von deinen Nachkommen will ich auf den Thron setzen (Psal. 121.) [4]); seine Gewalt ist darum die höchste und heilsamste, weil beide, die geistliche und weltliche in Abhängigkeit von sich umfassend. Wie der Sohn Gottes in seiner Person zwei Naturen, so einiget sein Vicar in seiner Würde eine doppelte Gewalt von zweifacher Natur [5]). Diese Gewalt wie im Umfange nichts ausschliessend, ist ihrem Wesen nach unbeschränkt, denn durch sie, als die höchste, hat ja jede andere Gewalt erst ihr Dasein und ihre Berechtigung [6]), der Papst allein vermag daher mehr als die gesammte Kirche — sein Tribunal und das Tribunal Christi ist Eins, denn er ist dessen Vicar; jedoch ist hier der Zusatz des Cardinals von Ostia nicht vergessen: clave non errante [7]) — und wer ihn daher nicht als Haupt anerkennt, hat auch Christum nicht zum Haupte, und ohne Gemeinschaft mit dem Papste giebt es sohin kein ewiges Leben, wiewohl der Papst nicht principaliter, wie Christus, sondern nur ministerialiter Haupt der Kirche ist [8]). Von seinem Urtheile, als dem höchsten, findet keine Berufung ausser an Gott statt, denn von dem Geringeren kann an den Höheren appellirt werden [9]). Jedoch glaubt Alvarus könne auch von dem schlecht berichteten Papst an den besser zu berichtenden appellirt werden. — Denn da der Papst als Mensch irren und getäuscht werden könne (X. de sent. excommunicat. a nobis V, 39, 28.) hat er sich nicht zu schämen, seinen Irrthum zu verlassen, zumal sein Beruf sei, die Irrthümer Anderer zu heben, damit nicht von dorther Unrecht komme, wo das Recht gefunden werden soll (c. 39, C. XI, q. 1.) [10]). Er selbst kann von Niemand, auch nicht von einem allgemeinen

---

[1]) Summa de potestate ecclesiast. ad Joannem. P. XXII. — [2]) De planctu Ecclesiae lib. II. Venet. 1560, zwischen 1330—40 von dem Verfasser vollendet. — [3]) Lib. I, cp. 40, fol. 160, ed. Venet. 1560. — [4]) Cp. 54, fol. 136. — [5]) Cp. 40, fol. 77. — [6]) Cp. 55, f. 141. cp. 45, fol. 84. cp. 116, f. 32. — [7]) Cp. 29, f. 34. — [8]) Cp. 24, f. 33. und cp. 57, fol. 178. — [9]) Augustinus Triumphus verneint dies ausdrücklich: sententia papae et sententia Dei una sententia est sicut una sententia est papae et auditoris ejus. Cum igitur appellatio semper fiat a minore judice ad superiorem, sicut nullus est major seipso, ita nulla appellatio tenet facta a papa ad Deum, quia unum Consistorium est ipsius papae et ipsius Dei, cujus Consistorii claviger et ostiarius est ipse papa. — [10]) Cp. 15, fol. 32. Diese einzige Stelle schon zeigt die gelindere Haltung des Alvarus gegen Augustinus.

Concil gerichtet oder entsetzt werden, da dieses ja von ihm seine Gewalt habe, selbst nicht im Fall der Haeresie, wenn er Besserung verspricht [1]). Nur ermahnt kann er werden, geheim oder öffentlich, denn auch wider seinen Willen unterliegt er wie jeder Andere der Wahrheit des Evangeliums: wenn dein Bruder gefehlt hat, weise ihn zurecht etc. [2]) Da ihm alle Gewalt in der Kirche gegeben ist, und seine Gewalt alle Seiten des kirchlichen Lebens umfasst, so unterliegt der gesammte Rechtszustand der Kirche, soweit er auf kirchlich positiven Verfügungen beruht, seiner Disposition; er kann ihn ändern, und einzelne Fälle ausgenommen, in Allem dispensiren, so lange er nicht damit gegen die göttlichen Gesetze verstösst oder den Glauben und das Heil der Seelen gefährdet [3]). Allein nicht blos die Rechtsverhältnisse der Kirche, auch jene der Reiche und Fürsten unterliegen seiner universalen Gerichtsbarkeit, obgleich er das Schwerd durch den Kaiser als Schutzherrn der Kirche handhaben lässt. Denn Christus, der beide Schwerder gehandhabt, hat nicht bei der Bestellung des Petrus zu seinem Vicare, die Jurisdictiction getheilt, sondern sie ihm vollständig übergeben; der Papst ist nicht Vicar eines blosen Menschen, sondern Gottes, Gottes ist aber die Erde und was in ihr, daher auch des Papstes; an ihm ist die Stelle des Jeremias erfüllt: heute habe ich dich über Völker und Reiche gesetzt etc.; denn Jeremias war nur Vorbild des Papstes. Wie Ein Gott, Ein Glaube, so auch nur Ein Vicar Gottes und Eine oberste, ursprüngliche Jurisdiction, von der jede andere ausfliessen muss [4]). Es liegt dies schon in der dem Petrus gegebenen Vollmacht: weide meine Schafe; denn darunter sind nicht blos die Gläubigen, sondern auch die noch nicht zur Kirche gehörigen Ungläubigen zu verstehen — sie sind rechtlich, wenn auch noch nicht factisch dem Papste unterworfen: daher kann der Papst gegen sie verfahren, wenn sie das Gesetz der Natur nicht halten (mit Berufung auf c. 13, C. XXXII, q. 7. und X. de accusat. c. 17.). Denn da Gott die Sodomiten gestraft, Gottes Gericht aber unsere Richtschnur sei, könne und müsse der Papst als sein Stellvertreter in gleicher Weise verfahren, wenn es ihm möglich sei — dummodo facultas adsit. — Ebenso habe er das Recht, alle Götzendiener zu strafen, da es dem Naturgesetz gemäss sei, an Einen Gott zu glauben und ihn anzubeten. Auch die Juden sind seiner Strafgewalt unterworfen, wenn sie gegen das Moralgesetz,

---

[1]) Cp. 9, f. 27. Synodus etiam universalis in eum, corrigibilem praesertim, jurisdictionem non habet nec in eum sententiam depositionis profert etiam in haeresi, sed dicit ei: ore tuo judica causam tuam (c. 9. D. 21.). Notat Ostiensis in c. proposuit X. de concess. praeb. (III, 8. 4.) quod si totus mundus sentiret in aliquo negotio contra papam, quod sententiae papae standum esset. Quod verum intellige nisi esset causa fidei (c. 2, D. 15.). Papa enim super omnia etiam Concilia generalia est et ab ipso recipiunt jurisdictionem et auctoritatem et licentiam congregandi se, non ipse ab eis principaliter.... — [2]) Cp. 45, f. 90. cp. 4, f. 27. — [3]) Cp. 45, f. 86. 90. — [4]) Cp. 15, f. 29. 30. Christus utroque gladio usus est, sed constituens Petrum suum Vicarium non divisit ei jurisdictionem quam habebat, verum intelligitur concessisse sibi eam plenarie .... Papa Vicarius non puri hominis sed Dei est, sed Domini est terra et plenitudo ergo et papae. Sicut unus Deus et una fides et unus Dei Vicarius, sicque et una jurisdictio primaria capitis, a qua omnis jurisdictio necesse est, ut emanet. c. 18, C. XXIV, q. 1.

das ewige Geltung hat, anstossen, und von ihren Vorstehern nicht gestraft werden, oder wenn sie Neuerungen und Spaltungen gegen das Mosaische Gesetz veranlassen. Aus denselben Gründen kann der Papst auch gegen die Saracenen verfahren, und wenn er sie aus Palästina vertreiben lässt, so geschieht dies gerechter Weise, auch aus dem Grunde, weil Palästina durch die Predigt der Apostel und die Waffen der römischen Kaiser erorbert worden, der Papst aber, als Inhaber des römischen Reiches, die demselben ungerechter Weise entrissenen Provinzen wieder in Anspruch nehmen kann [1]). Dass er Inhaber des römischen Reiches ist, beruht einmal auf seinem Rechte als Statthalter Gottes, denn die heidnischen Kaiser haben niemals mit Recht — Recht im theologischen Sinne genommen — das Reich besessen, weil unter der Herrschaft des Einen Gottes Keiner mit Recht etwas im wahren Sinne besitzen kann, der durch Haeresie oder Götzendienst gegen ihn ist (c. 2, C. XXIII, q. 7.) [2]). Dann auf der Schenkung Constantins, der ihm die Herrschaft des Occidents verlieh, wesshalb der Papst im eigentlichen Sinne Monarch — Kaiser — des Occidentes ist [3]). Er hat das Reich auf Carl den Grossen übertragen und gestattet, dass die Nachfolge durch Wahl der Churfürsten geschieht, welches Wahlrecht nur so lange Bestand hat, als es die römische Kirche genehmigt, der es zukommt, Reiche zu übertragen und Fürsten zu entsetzen [4]). Der Kaiser, in wiefern er das Reich vom Papste hat, ist daher Vicar des Papstes im Zeitlichen [5]), und der Eid, den er dem Papste leistet, ein „juramentum fidelitatis et homagii“ Lehenseid [6]). Daher bezeichnet Alvarus die Behauptung: dass der Papst einen Fürsten, der ihm in geistlichen Dingen unterworfen, zwar excommuniciren, und wenn er häretisch sei, richten könne, aber nimmer das Recht habe, ihm auch seine weltliche Macht zu nehmen und aus seinem Reiche zu verdrängen: geradezu als Irrthum. Denn wenn man dafür geltend macht: dass keine Gewalt sich über ihre Grenze erstrecken dürfe, die weltliche aber ausserhalb des Gebietes der geistlichen Gewalt liege, so sei zu bedenken, dass beide Gewalten wohl verschieden seien, aber nicht so, dass nicht die eine sich auf die andere beziehe, wie ja auch Körperliches sich vom Geistigen unterscheide, und doch diesem untergeordnet sei. Was aber den Einwand betreffe, es stehe nichts im Wege, dass nicht ungläubige Fürsten über Gläubige herrschen könnten: so müsse man unterscheiden: Von neuem ungläubige Fürsten über Gläubige zu setzen, sei wegen der Gefahr für den Glauben und wegen

---

[1]) Cp. 37, f. 45. Quamvis infideles Sarraceni ipsam (Palaestinam) possident, juste tamen exinde depelluntur, ut colatur a Christianis et ad ipsorum dominium revocetur; nam et praedicatione apostolorum et justo bello victa fuit et acquisita ab imperatore Romano post mortem Christi, et ideo Papa *ratione Romani imperii quod obtinet* potest et debet ipsam ad suam jurisdictionem revocare, quia injuste ab illis, qui de jure hoc non poterunt facere, noscitur spoliatus.“ — [2]) Cp. 13, f. 30. Imperatores pagani et idololatrae nunquam *juste* possederunt, accipiendo justitiam theologice vel divine — quia qui sub Deo omnium Domino vere non est sed contra eum est per idololatriam vel haeresin nil sub eo vere possidere potest. — [3]) Cp. 46, f. 50. — [4]) Cp. 41, f. 68. 80. cp. 57, f. 170. — [5]) Cp. 68, f. 247. — [6]) Cp. 57, fol. 164.

des Aergernisses unzulässig [1]). Bestehe aber diese Herrschaft der Ungläubigen bereits, so werde sie, um Aergerniss zu vermeiden, geduldet. Aber die Kirche habe doch immer das Recht, die christlichen Unterthanen dieser Herrschaft zu entziehen, weil die Ungläubigen ihres Unglaubens wegen mit Recht verdienten ihrer Macht beraubt zu werden [2]). Eben durch diese Macht ist der Papst Schützer des Rechts der Völker und „Hammer der Tyrannen"; wer menschliche Macht nicht mehr fürchtet, muss den Geist seines Zornes scheuen; denn nicht den Zorn eines Menschen, sondern den Zorn Gottes hat er auf sich gezogen [3]).

Liegt es sohin schon im Wesen der kirchlichen Gewalt, zugleich priesterliche und königliche Gewalt zu sein — denn die Lehrgewalt gehört nach Alvarus beiden Gewalten an, als Erleuchtung dem Ordo, als Leitung und Zurechtweisung zumal öffentliche — der Jurisdictio — und ist die königliche Gewalt auch in der Kirche die höhere und bedeutendere, weil ja auch Christus nur Priester ist, soferne er Mensch, König aber, soferne er Gott ist [4]), so lässt sich mit Recht fragen, was bleibt denn da noch an Umfang und Inhalt für die weltliche Gewalt? Besteht eine solche überhaupt in der Christenheit getrennt und selbstständig von der geistlichen Gewalt? Diese Frage löst sich aus der Ansicht des Alvarus über den Ursprung der weltlichen Gewalt und ihr Verhältniss zur geistlichen. Zwei Ansichten, sagt er [5]), seien darüber verbreitet: die eine erkläre die weltliche Gewalt als unmittelbar von Gott kommend, so dass sie ihrer Institution gemäss unabhängig von der geistlichen sei. Die andere aber behaupte: die weltliche Gewalt müsse, wenn sie eine gesetzliche und gerechte sein wolle, entweder mit der geistlichen in Einer Person vereinigt, oder wenigstens von der geistlichen eingesetzt werden, sonst fehle ihr Gesetzlichkeit und Gerechtigkeit. Er selbst aber halte eine zwischen beiden in der Mitte stehende fest: dass nemlich ursprünglich und materiell die weltliche Gewalt in der Natur des Menschen selbst ihre Begründung habe, und in so ferne, wie dessen gesammte Natur, von Gott sei: in ihrer Vollendung aber und formell ruhe sie in der geistigen Gewalt, die auf geistiger Weise aus Gott stamme. Wie nun die Gnade die Natur nicht aufhebe, sondern ergänze, so sei es auch im Reiche der Gnade die Kirche, deren geistliche Gewalt die weltliche — als dem Naturgebiet angehörig — nicht ausschliesse, sondern bilde und vollende; diese Bildung und Vollendung sei in der Anerkennung und Bestättigung gegeben, ohne welche jede weltliche Gewalt unvollkommen und formlos (informis) bleibe. Daher sei auch die Gewalt unter den Ungläubigen, als im Naturleben beruhend, zwar eine gesetzliche, aber, weil ohne jene Bestättignng der Kirche, zugleich eine formlose und unvollkommene, denn wo der wahre Glaube fehle, könne auch die Gerechtigkeit nicht sein (c. 29, C. XXIV, q. 1.). Die geistliche

---

[1]) Thom. Aq. II, 2. q. 99, art. 1. bezeichnet es nach c. 31, C. XVII, q. 4. sogar als eine Art Sacrilegium, wenn man einen Juden als Beamten setze über Christen. — [2]) Cp. 57, f. 170. — [3]) Cp. 56, f. 168. — [4]) Cp. 53, f. 131. 133. — [5]) Cp. 36, f. 152—57.

Gewalt sei aber in einer dreifachen Beziehung die Trägerin und das belebende Princip der weltlichen: nemlich einmal in Beziehung auf ihre Begründung; dann als die sie richtende. Denn aus der Bestimmung, die einer Institution zu Grunde liege, ergebe sich auch das Erkenntnissrecht über das, was zur Realisirung dieser Bestimmung diene. In wie ferne nun die weltliche Gewalt als eine niedere Ordnung nur zur leichteren Verwirklichung des höchsten Zieles, welches die Aufgabe und Bestimmung der geistlichen Gewalt, vorhanden sei, kommen dieser auch die Gerichtsbarkeit über sie zu, und sie kann sie strafen nicht nur geistlich, sondern auch weltlich, nach Umständen bis zur gänzlichen Aufhebung; womit aber nicht die äusserliche Ordnung der beiden Gewalten aufgehoben, sondern nur demjenigen die Macht genommen sei, der diese Gewalt missbraucht habe. Von dieser Gerichtsbarkeit sei kein Fürst ausgenommen. Endlich komme ihr die höhere Leitung derselben zu. Wie auf dem Gebiete der Kunst jene Fertigkeit, welche sich zunächst mit Erreichung der höchsten Bestimmung der Kunst befasst, massgebend für die andern dazu nur mitwirkenden Kräfte und Fertigkeiten ist, so steht auch in der Menschheit jene Gewalt, deren Aufgabe die Verwirklichung des höchsten Zieles des Menschen, der übernatürlichen Seligkeit ist, massgebend über die zeitliche Macht, die blos Erreichung der natürlichen Glückseligkeit in Unterordnung unter jenes höhere Ziel zur Aufgabe hat; wie ja von selbst sich versteht, dass Natur der Gnade, Weltliches dem Geistigen, Menschliches dem Göttlichen, Irdisches dem Himmlischen als dem Höheren gehorche und von ihm sich leiten lasse. Wie also die Baukunst zu bloser Handlangerei, heilige Wissenschaft zu der von Menschen erfundenen Wissenschaft sich verhält, so die geistliche zur weltlichen Macht. Da nun die niedere Kraft in der höheren, das Bewirkte in dem Wirkenden enthalten ist, so ist auch die weltliche Macht schon im Voraus in der geistlichen enthalten, und desshalb heisst es von Christus (c. 1, D. 22.), dass er dem Petrus das Recht der himmlischen und irdischen Herrschaft verliehen habe. — Demnach geht also die weltliche Macht ihrer eigentlichen Bedeutung nach in der geistlichen auf, gleichwohl will Alvarus beide auseinander gehalten haben, als von einander verschieden und neben einander bestehende Institutionen; denn jede habe eine andere Aufgabe und löse diese in anderer Art, und es komme der geistlichen als der für ein höheres Ziel berufenen Gewalt nicht zu, die Werke der weltlichen zu vollbringen (II. Timoth. 2, 4). Darum verlange ja auch der Apostel, dass für Beilegung von Streitigkeiten die Niedrigen (I. Cor. 6, 4.), d. i. die Laien, aufgestellt würden, damit eben die geistliche Gewalt mit grösserer Freiheit dem Geistigen obliegen könne. Auf diese Weise habe die Kirche stets den nothwendigen Schutz, da sie mit ihrer geistlichen Gewalt nicht in allen Fällen ausreiche, und nur in diesem Verhältnisse werde die von Gott ein mal gewollte Ordnung aufrecht erhalten.

Dieses System der kirchlichen Gewalt war aber bereits zur Zeit des Alvarus durch die fortschreitende Entwicklung der Nationalität erschüttert und wurde es mit jedem Tage mehr. Die Kreuzzüge

hatten die abendländischen Völker, die in Folge des politischen Monadismus des Lehenssystems nur an und in der Kirche einen Einigungspunkt hatten, zuerst einander zu gemeinsamem Wirken nahe gebracht. Aber in dieser Annäherung mussten bald die nationalen Eigenthümlichkeiten sich gegenüber treten, und indem Franzosen und Engländer, Deutsche und Italiener diese ihre nationale Individualität zu behaupten und in dem gemeinsamen Unternehmen zugleich ihre Einzel-Interessen zu fördern suchten, trat das Gemeingefühl, Glieder eines Ganzen zu sein, nothwendig zurück. Damit fiel die Bedeutung des abendländischen Kaiserthums, das die Basis für das theokratische Reich der Päpste bildete, von selbst, und es stellten sich die einzelnen Nationalitäten, wo sie durch Entwicklung des nationalen Geistes in Verfassung, Sprache, Literatur und Sitte hinlänglich erstarkt waren, als selbständige Reiche zur Seite. Diese Selbständigkeit, in Frankreich bereits seit dem XII. Jahrhunderte innerhalb der Communen und der von der Kirche streng verbotenen nicht kirchlichen Confraternitäten [1]) herangereift, hatte ihren Schlusspunkt in dem Königthume, das, den Fesseln des Lehenssystems entrückt, die Einheit des Gesammtwillens der Nation repräsentirte [2]), ihre Grundlage aber in der durch die Stände verwirklichten Theilnahme der Nation an Regulirung der Landesangelegenheiten.

Diese volle, auf Grundlage der nationalen Selbständigkeit ruhende Souveränität war es, die in Philipp IV. über das theokratische Princip siegte. In einer Reihe von Aktenstücken, theils aus der Feder von Bischöfen und Theologen, theils von königlichen Beamteten, finden wir die Sache des Königs als Sache Frankreichs vertreten. Wir haben gesehen, wie der Dominicaner Johann von Paris in der sittlichen Natur des Staates seinen unmittelbar göttlichen Ursprung fand. Der Franziskaner Occam wollte dem Papste im Weltlichen kein anderes Recht von Gott verliehen zugestehen, als das für Ausübuug seines geistlichen Amtes unentbehrliche und das Recht, den nöthigen Unterhalt zu fordern; jede andere zeitliche Gewalt, die er besitze, ruhe auf menschlicher Begünstigung [3]), womit für jene Zeit unendlich Vieles gesagt war. In Frankreich war übrigens die unabhängige Wirkungssphäre des Staates factisch bereits damit anerkannt, dass kein königlicher Beamteter wegen dienstlicher Akte

---

[1]) Die Zusammenstellung der einzelnen Synodalerlasse bei A. Thierry, Récits des temps Mérovingiens. Paris 1846. T. I, p. 371—77. — [2]) Bei der Krönung Philipp I. von Frankreich: milites et populi, tam majores quam minores, uno ore consentientes laudaverunt ter proclamantes: laudamus, volumus, fiat. — Bei dem Krönungsritus überhaupt: episcopus affatur populum, si tali principi ac rectori se subjicere — *velint*, tunc ergo a circumstante clero et populo unanimiter dicatur: fiat, fiat, Amen. Dieselbe Anschauung noch 1484. Thierry l. c. I, 21. — [3]) In seinem Dialogus bei Goldast Monarch. II, 186, In temporalibus dedit (Christus) eis (den Nachfolgern Petri) regulariter solummodo jus petendi temporalia pro sua sustentatione et sui officii executione, et hanc potestatem sive in spiritualibus sive in temporalibus habent nunc regulariter ex jure divino successores b. Petri. Omnem autem potestatem quem regulariter ultra istam habuerunt vel habent summi Pontifices ex humana conditione, concessione, spontanea submissione vel ex consensu expresso vel tacito, aut propter impotentiam, negligentiam aut malitiam hominum aliorum vel ex consuetudine vel quomodocunque ex jure humano obtinuerunt et obtinent.

excommunicirt werden durfte [1]). Denn der Beamtete, grösstentheils Jurist oder juridisch gebildeter Adeliger, erschien ja als Vertreter der königlichen Macht, in wie ferne diese die einzelnen Zweige der höheren Gerichtsbarkeit und Administration in sich geeinigt hatte, und wurde damit ihr tüchtigstes Werkzeug. Indem jedoch die französischen Könige bei keiner Gelegenheit unterliessen, sich als die kräftigsten Vertreter, nicht blos der allgemein kirchlichen, sondern besonders der Interessen der gallicanischen Kirche zu erklären, erschien die Festigung der königlichen Macht, als des sichersten Schutzes gegen die bisherigen Angriffe und Bedrückungen Seitens der Barone und Communen [2]), auch im Interesse des Clerus gelegen, und die Einheit zwischen der Kirche und dem Königthume blieb in Frankreich, ungeachtet der principiellen Scheidung beider Gebiete, herrschender Charakter, da die französische Kirche des Königes weder gerathen konnte noch wollte, das königliche Interesse aber sich in jeder Weise durch dieses Verhältniss befriediget fand. Der Einfluss dieser Erfolge Philipps IV. auf England, Spanien und andere Reiche trat erst allmälig hervor, aber schon 1344 wagte König Peter von Arragonien dem Papste Clemens VI. zu erklären, dass der spanische König im Weltlichen ausser Gott einen Oberen nicht anerkenne [3]), und zehn Jahre früher hatte der Cardinal Jean de Cominges es sogar in einem Consistorium laut ausgesprochen, dass der apostolische Stuhl bei Fürsten keinen Gehorsam mehr finde, nicht einmal bei den italienischen Städten [4]).

Zwar hatte auch Ludwig von Bayern, wie Philipp IV. an Juristen und Theologen kühne und gewandte Vertheidiger gefunden, aber ihre Erfolge standen weit hinter jenen der französischen Juristen zurück, schon desshalb, weil sie die Grenzen der Vertheidigung auf eine den gläubigen Sinn abstossende Weise überschreitend, dem Papstthume, als solchem, wie der gesammten Hierarchie, den Rechtsboden wankend zu machen suchten. Marsilius von Padua, der zu Orleans und Paris in allen Fakultäten sich versucht, und 1312 das Rectorat der Universität bekleidet hatte, stellte mit Johann de Janduno in ihrem „Defensor pacis“ [5]) ein System der kirchlichen Gewalt und ihres Verhältnisses zur weltlichen auf, das allen späteren Angriffen auf die kirchliche Hierarchie zum Ausgangspunkte diente. Nach dieser Anschauung sollte die hl. Schrift allein Quelle des Glaubens sein; alles Unbestimmte und Zweifelhafte nur durch ein allgemeines Concil bestimmt und erklärt werden, dessen Berufung demjenigen zusteht, der gesetzgebende Gewalt hat; nur die Gesetze des neuen Testaments sollten für das ewige Leben verbindlich sein, nicht aber durchaus jene des alten Testaments; in ersteren könne Niemand dispensiren; rücksichtlich dessen aber, was zulässig, könne nur ein allgemeines Concil beschränkende Bestimmungen geben. Da die Kirche ein Zwangsrecht überhaupt nicht habe, so seien auch die Decretalen der Päpste

---

[1]) Preuves des libertés T. II, p. 67—75. — [2]) Ibid. T. II, p. 116—18. Bereits 1246 verlangten die französisichen Barone, dass die Bischöfe und Aebte „reducantur ad statum Ecclesiae primitivae“. — [3]) Ibid. T. II, 123. — [4]) Baluz. Vitae I, 754. — [5]) Bei Goldast Monarch. T. II, p. 154 etc.

entweder einzeln oder als Sammlung nur mit Genehmigung des menschlichen Gesetzgebers unter zeitlicher Strafe verbindlich; die gesetzgebende Macht ruhe aber in der Gesammtheit der Bürger, oder des einflussreicheren Theiles derselben, d. i. im Staate; ohne Genehmigung des Gesetzgebers könne selbst keine kirchliche Strafe verhängt, dagegen von jedem kirchlichen Urtheil an den Gesetzgeber appellirt werden, der über alle Personen und Collegien, geistliche und weltliche, die volle Gerichtsbarkeit habe. Die Bischöfe hätten alle unmittelbar von Christus gleiche Autorität, und aus der hl. Schrift könne eine Unterordnung unter ihnen nicht erwiesen werden. Episcopat und Primat hätten sich erst aus den geschichtlichen Verhältnissen des kirchlichen Lebens unter Verwilligungen der Kaiser entwickelt; alle Rechtsverhältnisse der Kirche, Vermögen, Zahl der Kirchen und ihrer Cleriker, Zulassung zu kirchlichen Aemtern und Weihen sogar unterliegen der Aufsicht des Gesetzgebers, welcher das kirchliche Vermögen nach Deckung der Cultus- und Armenbedürfnisse ganz oder theilweise zu gemeinsamen Zwecken verwenden darf, also ein Säcularisationsrecht im ausgedehntesten Sinne besitzt. Ueber das Verhältniss der kaiserlichen Würde zum römischen Stuhle wird der Satz behauptet: dass diese Würde nicht in der Uebertragung durch die Päpste, sondern im Willen des Volkes ihre Begründung habe, so dass also wie die Bischöfe Träger der geistlichen, so der Kaiser Träger der weltlichen Gewalt, als Repräsentant des Volkes ist, das sein gesammtes Recht auf ihn übertragen hat.

Dieses System, welches die letzten Wurzeln der politischen wie kirchlichen Gewalt im Volke — Staate — sah und damit auf eine Einheit zwischen Reich und Kirche hinwies, in welcher von einem selbständigen Rechte und voller Freiheit der Kirche keine Rede mehr sein konnte, fand in Deutschland keinen Anklang; selbst die deutschen Fürsten zu Rense sprachen, wie wir gesehen, wohl die Selbständigkeit von Reich und Kirche aus, erklärten aber den Papst, als Gebieter der Seelen, für höher als den Kaiser, der ein Herr des leiblichen und weltlichen sei, womit doch wieder eine Unterordnung des Reiches unter die Kirche angedeutet war. In Frankreich aber verdammte die Pariser Universität die 4 Sätze: dass Petrus nicht das Haupt der Kirche gewesen, dass die Kirche den Papst ein- und absetzen könne, dass nach Anordnung Christi Papst, Bischöfe und Priester gleicher Würde und Jurisdiction seien und der Rangunterschied sich nur aus dem kirchlichen Rechte datire, und endlich, dass die Kirche keine Zwangsgewalt (Strafrecht) habe, ohne kaiserliche Genehmigung [1]), womit dem System eine directe Einwirkung auf die Gestaltung der Verhältnisse benommen war.

Eine wenn auch stille, doch nachhaltigere Wirkung auf das XIV. Jahrhundert hatten die Schriften Wilhelm Occams, der in Folge der Streitigkeiten über die Armuth Christi vor den Verfolgungen Johann' XXII. erst nach Italien und von da nach Deutschland geflohen war und nun die reiche Kraft eines scharf-

---

[1]) Bulaeus T. IV. p. 216.

blickenden Geistes und unbeugsamen Willens zur Bekämpfung nicht sowohl des Primates als der Macht, wie sie Johann XXII. aus dem Primate folgerte, verwandte. Das auszeichnende Prädicat des „ehrwürdigen", das ihm neben jenen des „einzigen und unbesiegbaren Lehrers" von seiner Zeit gegeben wurde, hat er in diesem Kampfe nicht bewährt; so hoch er die Idee des theologischen Lehrers stellt, — wir kommen auf seine wissenschaftliche Stellung später zu sprechen — eine bis zum Hasse gesteigerte Leidenschaftlichkeit gegen die Person Johann' XXII. lässt ihn nicht selten die einfachsten Sachlagen verkehrt erfassen, seine alles zersetzende Dialectik in Sophistik umschlagen und Stellen der hl. Schrift wie der Väter in der willkürlichsten Weise behandeln; die persönliche Tendenz gegen den — wie er die Sache betrachtet — häretischen Papst, gewinnt das Uebergewicht über die objective Betrachtung und Erörterung und aller Versicherungen und Verwahrungen, über seine kirchliche Gesinnung ungeachtet, ist doch das Walten der Subjectivität nicht zu verkennen. Ja er spricht es aus: wer gegen einen häretischen Papst auftrete, dürfe nicht den Vorwurf der Neuerung scheuen, denn das Neue habe, wenn nützlich, sein Recht und das Alte verliere es, wenn es lästig werde [1]). Gleichwohl gehören auch seine Sätze über kirchliche Gewalt und Primat zu den bedeutendsten, was darüber erörtert worden und enthalten die Keime zu späterer Entwicklung. Wir geben hier nur die Grundzüge.

Vor Allem beklagt sich Occam über die Gesinnung seiner Zeit, die, wo es sich um den Papst und seine Macht handle, nicht mehr frage, was Christus, die Apostel und hl. Väter gelehrt haben, sondern aus Furcht und Begierde nur darauf sehe, wie sie Apostel und Propheten im Sinne fabelhafter Berichte deuten und auf den Papst die Ehre des Schöpfers übertragen könne, als wenn der christliche Glaube nicht auf der Schrift, sondern auf der Weisheit oder der Willkür des Papstes beruhe [2]). Es fragt sich nun: was ist im Gebiete der Lehre als katholisch zu betrachten? Nur jene Wahrheiten, sagt Occam, sind als katholisch mit Nothwendigkeit zu glauben, die in der canonischen hl. Schrift unmittelbar enthalten sind, oder mit wissenschaftlicher Nothwendigkeit aus ihr gefolgert werden können. Alles andere, es mag sich in den Schriften der Heiligen, oder den Entscheidungen der Päpste, oder in der allgemeinen Annahme der Christen finden, ist nicht Gegenstand des Glaubens, und es ist daher nicht unerlaubt, alle Entscheidungen der Concilien und Päpste und die Erklärungen über die hl. Schrift in Zweifel zu ziehen und darüber Untersuchungen anzustellen, bis sie als übereinstimmend mit der hl. Schrift des alten und neuen Testamentes erwiesen sind [3]).

---

[1]) Dialog. bei Goldast. II, 737: non est aptus ad quaecunque ardua peragenda, qui omnes horret novitates. Non sunt novitates penitus respuendae; sed sicut *vetusta*, cum *apparuerint onerosa*, *sunt omnimode abolenda*, ita novitates, cum utiles, fructuosae, necessariae, expedientes secundum rectum judicium videbuntur, sunt animosius amplectendae. Aehnliches hat die im Opus XC. dierum bei Goldast II. gehässige Critik der auf die Armuth Christi bezüglichen Breven des Papstes. — [2]) Octo quaest. supr. potest. pap. Goldast II, 390. — [3]) Dialogus. Goldast II, p. 410. Illae solae veritates sunt catholicae reputandae et de necessitate salutis credendae,

Bei den neuern Entscheidungen der Päpste könne dies um so weniger beanstandet werden, als seit Innocenz III. es keinen theologisch gebildeten, mit der hl. Schrift vertrauten Papst gegeben [1]) und ja überhaupt in Sachen des Glaubens menschliche Autorität gar keine Geltung habe, da der Glaube über menschliche Einsicht erhaben sei [2]). Von diesem Standpunkte aus ist die Lösung der Frage zu betrachten, welche Gewalt Christus dem Petrus und seinen Nachfolgern gegeben habe. Christus habe den Petrus zum Haupt der Apostel und aller Gläubigen bestellt, und ihm in Bezug auf das Geistliche, zum Zweck der Leitung der Gläubigen zum Guten und für sonstige geistliche Bedürfnisse solche Gewalt gegeben, die des gemeinsamen Nutzens wegen Einem Menschen ohne Gefahr und ohne Beeinträchtigung der natürlichen Rechte und Freiheiten der Fürsten und Völker verliehen werden könne. Im Zeitlichen aber habe Christus nur die Macht gegeben, das zu seinem Unterhalte und zur Ausübung seines Amtes Nöthige zu verlangen, und diese Macht hätte im Geistlichen und Weltlichen der Papst aus göttlichem Rechte. Alle aber über diese Grenze hinausgehende Macht sei ihm durch Benutzung äusserer Verhältnisse zu Theil geworden, beruhe daher auf menschlichem Rechte [3]). Wenn die Canonisten aus der Stelle: „Was du binden wirst auf Erden etc.“ eine unbeschränkte Macht des Papstes folgern zu können glaubten, wie Alvarus [4]), so entgegnet er: Der Satz, ohne alle Schranke genommen, schliesse dann eine mit Christus gleiche Macht des Papstes in sich; dann könne ja auch der Papst die von Christus eingesetzten Sacramente ändern, neue einsetzen, die Vorschriften der Evangelien abschaffen, wie Christus das Ritualgesetz des Moses beseitigt, überhaupt Alles, Fürsten ihres Reiches entheben, den Gläubigen ihre Rechte und Freiheiten nach Willkür entziehen oder verleihen. Es müsse also seine Macht als beschränkt gedacht werden, dass er nemlich nur das de jure könne, was dem göttlichen und natürlichen Rechte nicht entgegen sei, sonst wäre die christliche Freiheit aufgehoben, das Evangelium schwerer erträglich als das Gesetz Mosis, und alle Christen Sclaven des Papstes. Daher alle Stellen der Schrift und Väter in diesem Sinne verstanden werden müssten; ja die Behauptung einer gleichen Macht der Päpste mit Christus sei häretisch [5]). Er stellt als Con-

---

quae canone bibliae explicite vel implicite asseruntur; ita quod si aliquae veritates in biblia sub forma propria minime continentur, ex solis tamen contentis in ea consequentia necessaria et formali possunt inferri, sunt inter catholicas ennumerandae. .... Omnes autem veritates, quae nec in biblia sunt insertae nec ex contentis in ea consequentia necessaria et formali possunt inferri, licet in scripturis Sanctorum et in definitionibus sanctorum Pontificum asserantur, et etiam ab omnibus fidelibus teneantur, non sunt catholicae reputandae nec est necessarium ad salutem eis per fidem firmiter adhaerere vel propter eas rationem vel intellectum humanum captivare. — [1]) Dialog. l. c. II, 432, 472. — [2]) Ibid. 433. — [3]) Ibid. 786. — [4]) De pl. Ec. I, cp. 55, f. 101. „Verbum universale „quodcunque“ omnia comprehendit, nullo excepto“. X. de privil. c. 22. (V, 33.). — [5]) Tract. de jurisdict. imperat. in caus. matr. p. 24. Goldast I. und Occam quaest. super pot. papal. Goldast. II, 320. Lex evangelica est lex libertatis respectu mosaicae legis, quod saltem debet necessario intelligi ut non sit tantae servitutis neque in temporalibus neque in spiritualibus quoad ceremonias et observantias exteriores quanta fuit lex mosaica: ita quod quamvis Christiani quidam vel omnes

troverse den Satz auf: dass Christus den Petrus gar nicht zum Haupt der Apostel und Gläubigen aufgestellt habe, wenn aber nicht den Petrus, dann auch keinen andern; damit habe er der Kirche ein Beispiel gegeben, weder Einem Prälaten noch Einem Collegium zu gehorchen. Denn wenn unter Gläubigen Einer die Andern nicht an Tugend überrage, so sei es gar nicht zweckmässig, Einem die Andern unterzuordnen. Nun habe Petrus in sittlicher und geistiger Hinsicht nichts vor den andern Aposteln vorausgehabt, denn dem Paulus sei er an Erkenntniss, dem Johannes an Verdienst (Liebe) nachgestanden, Christus hätte also für seine Gläubigen nicht zweckmässig gesorgt, wenn er den Petrus zum Haupte Aller bestellte. Nun habe aber Christus seine Kirche in bester Verfassung zurücklassen wollen, die beste Verfassung sei aber, dass die Kirche Macht habe, je nach ihrem Bedürfnisse und ihrer Wahl die Art ihrer Regierung zu ändern; denn die beste Regierungsform, wenn sie unabänderlich sei, könnte eben dadurch in gewissen Verhältnissen verderblich wirken; sohin habe auch Christus der Kirche kein Haupt, sondern die Vollmacht gegeben, jenachdem es ihr Interesse erfordert, sich selbst Einen oder mehrere Regenten zu setzen [1]). Das Bedenken, ob die Einheit der Kirche auch bei mehreren Päpsten bestehen könne, hebt er in folgender Weise: Die Einheit der Kirche darf ein Christ nicht zerreissen. Aber zur Erhaltung der Einheit ist Ein Papst nicht nothwendig. Denn auch bei Erledigung des päpstlichen Stuhles bleibt die Kirche Eine. Wenn nun mit Genehmigung der Gläubigen und in gegenseitiger Eintracht Mehrere in der Machtvollkommenheit des apostolischen Stuhles die Kirche leiteten, so wäre damit so wenig eine Spaltung gegeben, als wenn zwei Bischöfe der gegenseitigen Unterstützung wegen gemeinsam eine Diöcese regieren. Da nun, was dem Theile zu Recht besteht, auch für das Ganze gelten muss, so können, wie in derselben Diöcese zwei Bischöfe, auch in der Kirche ohne Schaden, der Nothwendigkeit und des Nutzens wegen, mehrere Päpste sein [2]). Einem in bestimmten Grenzen abgeschlossenen Volke mag Ein sterblicher Regent nützlich sein, aber nicht Einem Staate, der mehrere in verschiedenen Ländern vertheilte Völker umfasst; für ein solches Reich genügt es, Christo unterworfen zu sein [3]).

---

per se aut per alios ex causa de novo emergente servituti possent subjugari tantae vel majoris, tamen communitas fidelium per legem evangelicam nequaquam tanta servitute teneretur: nec aliquis mortalis virtute evangelicae legis praesertim sine culpa et causa manifesta ac rationabili potest eam tantae subdere servituti, ut si quicumque hoc tentare praesumpserit, quod facit, ipso facto et jure divino nullum est. Sed si papa haberet talem plenitudinem potestatis a Christo ex evangelica lege, lex evangelii esset intolerabilis servitutis et multo majoris quam lex mosaica, omnes enim essent per ipsam servi papae .... — [1]) Dial. p. 846, 866. Christus recedens corporaliter ab Ecclesia ipsam in optima conditione reliquit, quantum permittit haec vita; sed melius est ut Ecclesia habeat potestatem mutandi modum regendi quandocunque expedit, quam quod alligetur determinato modo regendi, eo quod quilibet modus regendi in pluribus casibus potest esse nocivus vel minus utilis, quemadmodum principatus regalis, qui est unius, quamvis de se sit optimus, tamen in multis casibus expedit magis, quod plures principentur aristocratice quam unus regaliter. Christus ergo non dedit unum caput Ecclesiae nec Petrum nec alium, sed dedit Ecclesiae potestatem instituendi sibi unum caput vel plura secundum quod ei expedire videtur. — [2]) Dial. 812. — [3]) Ibid. 818.

Der letzte Satz, dass die Kirche nicht an Eine Regierungsform gebunden, dass es in ihrer Macht sei, sich zu jeder Zeit die ihrem Wesen und ihrer Aufgabe entsprechende Form der Verfassung zu geben, ist der bedeutendste und folgenschwerste; denn es ist damit das Princip ausgesprochen, dass alle Macht der Kirche zuletzt in ihr selbst ihren letzten Grund und Rechtsbestand habe, von ihr ausgehe und nur in ihrem Namen und mit ihrem Willen geübt werden könne. Der Papst erscheint daher nur als ihr Organ, mit ihrer Gewalt betraut, und ihr für die Verwaltung derselben zu ihrem Besten verantwortlich [1]).

Dass die Gewalt, welche die Kirche hat, eine geistliche und keine weltliche sei, findet sich in jenem unter Occam's Namen bekannten Dialoge zwischen einem Cleriker und einem Ritter in sehr schlagender und anschaulicher Weise auseinandergesetzt [2]). Der Ritter sagt, der Clerus lege sich wohl auch die Herrschaft im Weltlichen bei, aber mit dem blosen Schreiben und Reden sei es da nicht abgethan. Nun, entgegnet der Cleriker, als Christ und Katholik könne er doch nicht leugnen, dass Christus der Herr von Allem, der König der Könige, der Herr der Herren sei und über Alles, auch über das Zeitliche, verfügen könne? Der Ritter will das zugeben, verlangt aber den Nachweis, dass den römischen Päpsten ein ähnliches Dominium zustehe. Das sei leicht, meint der Cleriker, nachzuweisen. Der Glaube lehre, dass Christus den Petrus und seine Nachfolger zu seinen Vicaren — im vollsten Sinne des Wortes — bestellt habe. Ein unbeschränkter Vicar habe aber die ganze Summe der Rechte und Gewalten seines Herrn ohne Schmälerung. Wenn nun Christus über das gesammte Zeitliche verfügen könne, so dürfe man auch seinem Vicar dieses Recht nicht absprechen. Ich habe aber, sagt der Ritter, von frommen Männern gehört, dass man zwei Zeiten in Christo unterscheiden müsse, die Zeit der Erniedrigung und die Zeit der Macht; die erste geht bis zu seinem Leiden, die andere beginnt mit seiner Auferstehung, wo er selbst sagt: „Mir ist alle Gewalt gegeben im Himmel und auf Erden.“ Den Petrus nun hat er als Vicar für den Zustand der Erniedrigung, nicht der Herrlichkeit aufgestellt, denn er soll nachahmend vollbringen, was Christus auf Erden gethan, nicht seine Herrlichkeit im Himmel. Daher heisst es ausdrücklich: „Mein Reich ist nicht von dieser Welt; ich bin gekommen nicht um mich bedienen zu lassen, sondern um zu dienen“; darum hat er ein Schiedsgericht abgelehnt und ist denen entflohen, die ihn zum Könige machen wollten; gegen dieses Zeugniss sei jeder Widerstand vergeblich; der Apostel sage ausdrücklich, dass jeder hohe Priester zur Versöhnung mit Gott aufgestellt werde, nicht um der weltlichen Herrschaft willen. Auch Petrus habe dies erkannt und ausgesprochen: „Es ist nicht recht, dass wir Gottes Wort hintansetzen und dem

---

1) Cf. Dial. 507. — 2) Disputatio super potestate praelatis Ecclesiae atque principibus terrarum concessa bei Goldast T. I, p. 13—18. Derselbe findet sich auch wörtlich in dem Somnium viridarii lib. I. (ibid. p. 58 etc.), das nach Bulaeus (hist. U. P. Tom. IV, p. 443) gegen 1374 geschrieben sein soll und ganz auf den Anschauungen Occam's und des Marsilius beruht.

Tische, d. i. dem Zeitlichen, zu Dienste sind.“ Wenn nun gleichwohl ein hoher Priester (Papst) auch einiges Zeitliche verwalten könne, so sei darum doch die Regierung eines Reiches offenbar ausgeschlossen, da eine solche den ganzen Menschen in Anspruch nehme.

Der Cleriker giebt seine Sache noch nicht auf; er fragt: Hat die Kirche ein Erkenntnissrecht über die Sünde? Gewiss, sagt der Ritter, sonst müsste man Busse und Beicht leugnen. Sünde aber, fährt der Cleriker nun fort, ist, was auf ungerechte Art geschieht; wer also über Sünde erkennt, erkennt auch über Recht uud Unrecht; da aber das Weltliche die Sphäre des Rechts und Unrechts ist, erkennt also die Kirche über das Weltliche. Der Ritter nennt das einen „gehörnten Syllogismus“, dessen Nichtigkeit er durch einen ähnlichen darlegen will. Bei der Execution von Räubern und andern Verbrechern handle es sich um Recht und Unrecht, also auch um Sünde; sohin gehöre auch die executive Gerichtsbarkeit, das Bluturtheil, zur Gerichtsbarkeit des Papstes, was doch Niemand behaupten wolle. Der Cleriker nimmt nun seinen letzten Grund aus der Bestimmung des Zeitlichen, welches um des Geistlichen willen da sei, daher ihm untergeordnet sein müsse. Als Unterhalt, bemerkt der Ritter, müsse allerdings das Zeitliche dem Geistlichen dienen, nach einem Naturgesetze, das überall anerkannt sei, aber daraus folge keine Herrschaft darüber. Christus sage den zum Predigtamte ausgesandten Aposteln: der Arbeiter ist seines Lohnes werth, und Paulus erkläre von sich und den andern Aposteln: wer kämpft auf eigene Verköstigung? Also mit Lohnarbeitern und Söldnern sind die Cleriker hier verglichen; diese aber sind doch wohl nicht Herren die Dinge? Der Ritter führt die Erörterung über den Besitz der Kirche bis zur Behauptung, dass das Kirchengut für Staatszwecke verwendet werden dürfe; der Clerus zwar finde es unerträglich, wenn der König Beiträge zur Vertheidigung der Kirche und ihrer Güter verlange. Wenn aber die königliche Macht geschwächt wäre, wo finde der Clerus friedlichen Schutz? Würde nicht der dürftige Adel nach dem Kirchengute greifen, wenn er das Seinige verzehrt hätte? Die starke Hand des Königs sei eine Schutzmauer für die Kirchengüter, sein Friede des Clerus Friede, ohne ihn würde dieser seinen Nachbarn zur Beute und Allen dienstbar. Nun könne man doch nicht verlangen, dass Könige und Fürsten auf eigene Kosten und Gefahren diese Vertheidigung auf sich nehmen, während die Besitzer ruhig das Ihrige geniessen? Wo es sich immer um Wohl und Wehe des christlichen Volkes handle, da sei Schonung des Kirchengutes am unrechten Orte. Die Güter dès Clerus gehören ja ohnediess der Kirche; zur Kirche aber gehört auch das Volk; dieses sei der geistige Tempel (Mtth. XII.), für dessen Wohl und Frieden der materielle geopfert werden müsse. Der Cleriker weiss darauf nichts zu entgegnen, als dass, was einmal Gott gewidmet worden, nicht zurückgenommen werden dürfe. Das sei, entgegnet der Ritter, hier auch nicht der Fall; denn was Gott gewidmet, sei für fromme Zwecke bestimmt. Was lasse sich aber Heiligeres, Gottgefälligeres denken, als Friede und Sicherheit

des christlichen Volkes? Würden also nicht die Kirchengüter gerade ihrer Bestimmung gemäss verwendet, wenn sie für solche Zwecke genützt würden? Man sieht, durch ein dialectisches Flüssigmachen der Begriffe sind die schwierigsten Probleme mit einer Leichtigkeit gelöst, die für jene Zeit überraschen muss. Diese Anschauungen Occam's hatten, wie gesagt, eine nachhaltige Wirkung; nicht blos weil sie dem unsichern und unklaren Urtheile Vieler über kirchliche Zustände zum Worte verhalfen, sondern dieses auch in einer Form thaten, die, ohne den Sprecher zu gefährden, die rücksichtsloseste Kritik des Bestehenden gestattete. Was Occam einmal gegen Johann XXII. äussert[1]), dass Lehrer und Prediger einen häretischen Papst mit Namen und anonym, öffentlich und geheim auf listige Weise, bekämpfen dürfen, ist seitdem Maxime orthodoxer Polemik auch gegen Nichtpäpste geworden.

Was in den Augen des Volkes diesen Angriffen auf die Rechtsverhältnisse der Kirche einen Halt gab, war die sichtbare Erschlaffung der kirchlichen Zucht in Folge der verweltlichenden Richtung der Hierarchie. Je tiefer der eigentliche Einfluss erschüttert war, desto zäher suchte man durch drückendes Festhalten am Buchstaben des kirchlichen Rechtes wie durch Sinne-blendende Pracht das Sinken der Macht zu decken. „Aller Eifer", klagt Alvarus[2]), „ist jetzt auf Behauptung der Würde gerichtet; Alles für die Ehre, Nichts oder Weniges für Frömmigkeit und Erbauung. Will der Papst auch, wo es die Umstände fordern, herablassender und demüthiger sich halten, gleich rufen die Schmeichler: es geht nicht, verträgt sich nicht mit der Majestät, bedenke doch, welche Würde du hast! Ob es Gott gefällig, für das Heil der Seelen förderlich, das kümmert Niemand, nur in der Hoheit liegt das Heil, nur was Ansehen giebt, ist gerecht. Demuth ist in der Umgebung des Papstes Schmach, Furcht Gottes erscheint als Einfalt. Möge doch der Papst sich als Hirte bewähren, oder gestehen, dass er nicht der Erbe Petri ist, der weder in kostbarem Geschmeide noch in Seide, weder in Gold noch mit Gefolge umherging, und doch sicherer und besser das Gebot erfüllen zu können glaubte: wenn du mich lieb hast, weide meine Schafe!" Ein Beispiel nur zu dieser Klage. Als Clemens VI. am Pfingstfeste 1342 vor den französischen Grossen im päpstlichen Schmucke erschien, da priesen die Schmeichler den Glanz des Rubines auf seiner reichen Tiara, der gleich sei den feurigen Zungen, in denen der hl. Geist über die Apostel gekommen[3])! Dieser äussere Glanz blieb jedoch nicht auf die Person des Papstes, der gefürsteten Bischöfe und ihre standesmässige Umgebung beschränkt, auch die Verwandten und Freunde sollten daran ihren Theil haben; daher der Nepotismus unter Clemens V., Clemens VI., Innocenz VI. und Gregor XI., der dann bei Cardinälen und Prälaten eben so heimisch wurde[4]) als die Sucht nach Glanz und Genuss. Zwar finden wir

---

[1]) Dialog. p. 705. — [2]) De planctu Eccles. II, c. 15, fol. 46. — [3]) Baluz. I, 266, 283. — [4]) Alvarus l. c. lib. II, c. 5. Principes nostri praelati ut communiter infideles — infideliter bona Ecclesiarum dispensantes consanguineis et amicis .... und c. 16. Dilatant (cardinales) patrimonia de redditibus Ecclesiarum, castra, villas,

beinahe auf allen Synoden des XIV. Jahrhunderts Vorschriften gegeben, die dem entgegenwirken und Prälaten und Cleriker zu einfacher Tracht und Lebensweise verpflichten sollten, so dass nicht bloss der Stoff, sondern auch die Form und der Werth des Kleides wie die Zahl der Speisen für den Tisch, mit und ohne Gäste, angegeben ist [1]). Allein das Uebel lag eben so sehr in den geänderten Culturverhältnissen als in der dadurch gereizten Begierlichkeit, und war desshalb durch äusserliche Verbote nicht zu dämmen. Seit dem Ende des XIII. Jahrhunderts hatte sich in Italien [2]), den Niederlanden, Frankreich, Deutschland, der Wohlstand und die Lebensweise aller Stände in Folge des gesteigerten Handels und Verkehres ungemein verbessert. Allenthalben zeigte sich ein auffallender Hang zum Luxus und ein rascher Wechsel der Mode, der in Frankreich durch die Sucht der niedern Stände, es den höhern gleich zu thun [3]), bereits unter Philipp IV. eine förmliche Kleider- und Speise-Ordnung

---

civitates suis consanguineis ementes et eos ditantes et in mundo eos ecclesiarum redditu exaltantes: quicquid habent quasi habent de bonis Ecclesiarum aut in pompis hujus saeculi et expensis delicatis aut in consanguineis consumunt: pauperes tamen aliquos paucos pascunt. — [1]) So in Spanien das Concil von Valladolit 1322, c. 6; C. von Tarragona 1329, c. 69, und vom J. 1336, c. 3; C. von Toledo 1324, c. 2. In Frankreich Concil von Compiegne 1304, c. 5; von Rouen 1313, c. 1; vom J. 1335, c. 2; von Sens 1320, c. 4.; von Paris 1323, c. 4; vom J. 1346, c. 2; von Avignion 1337, c. 47: von Tours 1365, c. 16; von Apt 1365, c. 8. In Deutschland Synode von Trier 1310, c. 14, 46; von Prag 1346, c. de vita et honest. cler.; von Würzburg 1329, c. 19. In Italien Synode von Luca 1308, de vestib. praelat.; von Bergamo 1311, c. 33; von Ravenna 1314, rubr. X., und vom J. 1317, rubr. IV.; von Padua 1350, de vita et honest. cler. In England Concil von York 1367, c. 7. Mit Ausnahme der Würzburger Synode sämmtlich bei Mansi Concil. T. XXV. XXVI. — [2]) Hier wird dieser Umschwung der Verhältnisse in die Zeit nach dem Tode Friedrichs II. verlegt (Murat. Scriptor. T. XVI, p. 259) und als Beleg dafür erzählt: „Italici tunc fidem habebant. Nam puella cum filio convicini sui sine peccato in XX annis in lecto jacebant, quod hodie fieri non posset, quoniam malitia et iniquitas supervenit et virtus et fides omnino in Italia sepultae sunt.“ Ueber den Kleiderluxus der Frauen erzählt zum Jahre 1358 das Chronicon Placentinum (Murat. XVI, 579), dass sie lange Kleider trugen aus Sammt und Seide, mit Reihen von Perlenschnüren, Ketten und Ringen von Gold und kostbaren Steinen besetzt; tamen talia indumenta sunt honesta, sed habent alia inhonesta, quae vocantur Cyprianae, quae sunt largissimae versus pedes et a medio supra sunt strictae cum manicis longis et largis. Ueber den Luxus der Tafel mag ein Essen an einem Fasttage Aufschluss geben (ibid. 582): „tempore Quadragesimae dant primo bibere et confectum zuchari et post bibere; et post ficus cum amigdalis pelatis et post pisces grossos ad piperatum et post menestram risi cum lacte amigdalarum et zucharo et speciebus et cum anguillis salsis. Et post praedicta dant pisces Lucios assatos cum sulsa de aceto vel sinapi cum vino cocto et speciebus et post dant nuces et alias fluges (fruges). Zuletzt wieder Confect und Wein. Und all dieser Luxus. „eventum est a mercatoribus Placentiae qui utuntur in Francia, Flandria ac etiam Hispania ....“ — [3]) In der „Apparicion“ des maistre Jean de Meung (Mss. français, par P. Paris. Paris 1836—48. T. VI. p. 258) heisst es:

Entre vous je voy les truans
Voulans contrefaire les grans.
Si un grand porte mantel envers,
Incontinent un vilain sers
Aussi se prend envers porter,
Pour le bien nobles ressembler.

Die Mode selbst vom ascetischen Standpunkte aus geschildert bei Nicolaus de Clemangiis epist. 54. (edit Lydii 1613 p. 149) und de novis celebritatibus non instituendis (ibid. p. 144).

für Adel, Clerus und Bürger hervorrief [1]). Der Clerus folgte hier nur dem Zuge der Zeit. Allein die neuen Bedürfnisse erforderten gesteigerte Ausgaben und diese wieder neue Finanzoperationen, die, nur vom Standpunkte der äussern Zweckmässigkeit erwogen, bald für das gesammte Leben der Kirche sich in hohem Grade verderblich erwiesen. Aus Italien konnten die Päpste wenig beziehen, theils in Folge der schlechten Verwaltung, theils weil die Vertheidigung der kirchlichen Besitzungen daselbst unermessliches Geld verschlang. Zunächst boten die reichen Beneficien Englands und Frankreichs eine ergiebige Quelle des Einkommens; bereits Clemens V. hatte sie in einer Weise benüzt, dass er sich damit entschuldigen musste, sein Haus, die Curie, sei nicht besser als die Arche Noah's [2]); Johann XXII. wusste noch mehr in das Netz seiner Reservationen zu ziehen und Clemens VI. stand hinter Keinem zurück, nur dass er wieder mit vollen Händen spendete, was er gewonnen; Freunde und Cardinäle waren mit Beneficien überhäuft [3]). Als der Bruder Clemens' VI., der Cardinal Hugo Roger, starb (1364), hinterliess er bloss an baarem Gelde bei 200,000 fl. [4]). Dass die Bediensteten der Curie keinen Weg der Bereicherung ungenützt liessen, dass keine Audienz, keine Expedition ohne Geld zu erlangen war, und sogar für die Erlaubniss zur Weihe man sich, wenn auch nicht mit Geld, doch mit Pferden, silbernen und goldenen Geschirren oder andern Geschenken abfinden musste, wissen wir aus Alvarus [5]). Dasselbe war, nur in geringerm Maasstabe, in den meisten bischöflichen Curien der Fall. Von den spanischen Bischöfen, klagt Alvarus, finde man unter hundert kaum Einen, der sich nicht der Simonie in Ertheilung der Weihe und Verleihung von Beneficien schuldig mache, so dass eine einzige Ordination 400 — 500 fl. trage. „Das Gold hat die Liebe von den Consistorien der Prälaten verbannt, denn beide zusammen, Liebe und Habsucht, gedeihen nicht auf Einem Boden; will man die eine pflanzen, muss man die andere mit der Wurzel ausreissen" [6]). Die Reformversuche Benedicts XII. in diesem Punkte, wie die Verordnungen einzelner Synoden, wodurch dem Clerus ungebührliche Forderungen oder Erpressung bei Spendung von Sacramenten [7]), Begräbnissen, Testamenten und sonstigen kirchlichen

---

[1]) Mitgetheilt bei Guizot, histoire de la civilisation en France, Paris 1840, T. IV, p. 88. — [2]) Baluz. II, 58. — [3]) Alvarus de planct. Eccles. II, c. 16. Praeter cardinalatum, cujus hodie redditus pingues sunt, communiter ultra millia florenorum et provisiones magnas et encenia, insuper alias obtinent dignitates et beneficia pinguiora ubique terrarum praetextu familiae dilatandae. Inter eos multi reditus obtinent X mill. XV, XX et XXX mill. florenorum. — [4]) Baluz. I, 715 und II, 762. — [5]) L. c. c. 15, fol. 48. Mundet Dei Vicarius curiam suam consuetudinibus simoniacis, quia ad eum pauci intrant, nisi qui solvunt. Nullus quasi pauper hodie ad papam intrare potest, clamat et non auditur, vix aliqua petitio expeditur per eum, nisi mediantibus interventoribus corruptis pecunia. — Cohibeat papa officiales a pessima et non dico consuetudine, sed corruptela, quae est in curia, quia a consecrandis accipiunt equum et baccivilia, in quibus lavantur, aurea et argentea et pannos et alia quae opportet solvere ad consecrandum vel cum eis de praedictis pacisci. — [6]) Ibid. c. 7, 9, 20. — [7]) Synode von Prag 1322 (Mansi XXV, 688) und vom J. 1346 (Mansi XXVI, 96); Concil von Toledo 1328, c. 6.

Jurisdictionsacten untersagt wurde [1]), hatten keine oder nur vorübergehende Erfolge, da viele Beneficien in einzelnen Ländern, z. B. Italien, sehr dürftig ausgestattet waren [2]), und die Geldstrafen, welche manche Bischöfe auf clericale Vergehungen setzten [3]), den Werth des Geldes dem Clerus nur zu fühlbar machten. Unmittelbare Folgen dieses Geldeinflusses auf Erlangung kirchlicher Stellen war die Beförderung von Unwürdigen und Untauglichen, und die gänzliche Vernachlässigung der Residenzpflicht. Durch den Aufenthalt am Hofe des Papstes oder des Landesfürsten hoffte der Ehrgeiz früher zum Ziele zu gelangen als durch ein pflichttreues Wirken in dem überkommenen Amte. „Lieber, seufzt Alvarus, trotten die Bischöfe im Dienstgefolge der Cardinäle zu Avignon einher, als dass sie selbständig in der eigenen Diözese das Ruder führten.“ Die Synoden schärften zwar dem Clerus die Residenzpflicht vielfach ein [4]), aber das Beispiel von Oben wirkte entgegen. Bei dem dadurch entstehenden Mangel an Aufsicht und Pflege des geistlichen Lebens erklärt sich von selbst der Verfall der Disciplin rücksichtlich des Cölibates [5]), wie wohl auch hier die mit dem steigenden Wohlleben kühner heraustretende Unzucht der Zeit [6]) Viele mit fortgerissen hat. Wollten auch eifrige Bischöfe ihren Pflichten mit Strenge obliegen, so war ihnen ein durchgreifendes Verfahren in Folge der zahlreichen Exemtionen unmöglich gemacht. Die Klagen der Bessern dagegen fanden kein Gehör [7]), da Schmeichler hierin die Mittel zur Verhütung einzelner Bedrückungen und zur Bekräftigung der päpstlichen Autorität heraushoben.

Schon durch diese Zustände war der sittlich religiöse Einfluss des Clerus sehr gehemmt, wozu noch kam, dass die herrschende Rich-

---

[1]) Synode von Apt 1365, c. 26; von Anjou in demselben Jahre, c. 11; von Florenz 1346, de sepult.; von Benevent 1378, c. 54; von Salamanca 1335, c. 1; von London 1321, c. 1, 2, 3; vom J. 1342, ordinatio Archiepiscopi super honestate Clericorum et salario. — [2]) Mansi XXVI, 231. Concil von Padua 1350. — [3]) Concil von Florenz 1346, lib. I de sacra unctione und lib. II de vita et honest. cler. — [4]) Synode von Benevent 1331, c. 34; von Trier 1310, c. 12, 20; Constitutiones Eccles. Ferrar. c. 58 (Mansi XXV, 952); Constit. Eccles. Lucan. de clericis non resident (Mansi XXVI, 270). — [5]) Ich will nur einige darauf bezüglichen Synodalstatuten erwähnen: Synode von Luca 1308, c. 24; von Posen 1309, c. 5; von Cöln 1310, c. 9, 15; von Perugia 1320, c. 5; Constit. pro Etruia de cler. concub. (Mansi XXV, 821); Constit. Eccles. Ferrar. c. 31, 39; Synode von Benevent 1331, c. 55; Constit. Aquilej. 1339 (Mansi XXV, 1118); Concil von Prag 1346, de cohabit. cler. et mulier.; von Magdeburg 1370, c. 20; Constit. Luc. 1331, c. 30; Constit. Aegidii Alberti de poena clericorum tenentium public. concub. (Mansi XXV, 301.) — [6]) Man beachte nur Scenen wie zu Pavia, Murator. Script. XVI, 374, und die Sprache des Romans der Rose, der unter Philipp IV. vollendet wurde. — [7]) Alvarus l. c. lib. II, c. 14, fol. 45. Non subtrahat (papa) per suas exemtiones quae nutriunt superbias et incorrectiones abbates episcopis, episcopos archiepiscopis sive primatibus quibus subsunt. — Non satis faciat appetitui suo in istis exemptionibus faciendis nec in aliis. Non faciat voluntatem suam sed illius cujus est Vicarius. Nam non minus quam elati animi est veluti rationis expertem non pro ratione sed pro libitu agere nec judicio agi sed appetitu. — Quid enim tam indignum sibi et contrarium rationi, quam ut totum tenens non sit contentus toto, nisi minutias quasdam et exiguas portiones ipsius sibi creditae universitatis tamquam non sint suae satagat nescio quomodo adhuc facere suas? — Errat papa si ut summam, ita et solam institutam a Deo suam apostolicam existimat autoritatem.

tung auf Befriedigung des frommen Gefühles durch Mehrung der Cultusacte und Festzeiten [1]) zwar Erbauung und Belehrung durch die Predigt nicht ausschloss [2]), aber, weil die Predigt selbst häufig ein eitles zur Schaustellen subtiler Distinctionen, allegorischer Spielereien und unwürdiger Schmeicheleien geworden, und damit ihrer eigentlichen Kraft beraubt war, doch am Ende die Meisten zu einer Ablösung des gläubigen Lebens von seinem innersten Grunde und einem Aufgehen in äusserlichen Acten führen musste. Dieses war auch der Fall innerhalb jener Kreise, in welchen jene Zeit die Vorbilder und Vorkämpfer christlichen Lebens zu suchen gelehrt war, im Mönchthum. Nichts drückt schärfer das Verhältniss des frommen Gefühles zur herrschenden kirchlichen Richtung aus, als die Kämpfe zwischen den Spiritualen und den Franziskanern der gelinden Observanz, wie der Streit zwischen Franziskanern und Dominicanern über die Armuth Christi und der Apostel. Beide Erscheinungen beruhen nicht blos auf der Verkennung des Geistes und der geschichtlichen Grundlagen des Lebens Christi und der ersten Kirche, sondern ergeben sich mit Nothwendigkeit aus dem Conflicte der Individualität des Ordensstifters und seiner Regel mit der spätern Entwicklung des Ordens. In der Natur des Ordenslebens liegt es, in dem Stifter ein treues Abbild des Lebens Christi und damit ein Vorbild christlicher Vollendung zu verehren. Je reicher und kräftiger die Individualität des Stifters war, desto schärfer wird sie sich in seiner Regel und der ersten Organisation seines Ordens ausprägen. Dadurch erhält der Orden auch seinen individuellen Charakter. Im Wesen der Individualität liegt es aber, dass, wie sie sich nur aus bestimmt gegebenen Verhältnissen entwickelt, sie auch mit einer Aenderung dieser Verhältnisse mehr oder weniger an Kraft verliert. Indem nun jeder Orden darauf Anspruch macht, durch sein Leben und Wirken den Stifter in der Geschichte fortwährend zu repräsentiren, der Stifter selbst aber in seiner ganzen Erscheinung nur einer bestimmten Periode des kirchlichen Lebens angehört und aus ihr verständlich ist, während das kirchliche Leben unaufhörlich wegen neuer Bedürfnisse und Kämpfe in neuen Gestaltungen die Fülle des Geistes offenbart, so wird der Orden, ganz abgesehen davon, dass die Mehrzahl seiner Glieder mit der Individualität des Stifters wenig Gemeinsames hat, ja ihr entgegengesetzt ist, durch die Nothwendigkeit, seine Stellung zur Kirche zu behaupten, zu einer Neugestaltung seines Lebens gedrängt, die entweder als eine theilweise, als Reform, oder als eine gänzliche, als Neubildung einer Congregation erscheint. Dieses war der Weg, auf dem der Benedictinerorden bis in das XIII. Jahrhundert seine Wirksamkeit behauptet hatte. Denselben Weg schien aber auch der Orden des hl. Franz nach kaum hundertjährigem Bestande einschlagen zu müssen. Noch während seines Lebens hatte der Stifter kaum vermocht, alle trübenden Ein-

---

[1]) Ibid. lib. II, c. 14, fol. 5. Concilium von Avignon 1326, c. 1, 2, 4; von Florenz 1346, de celebr. Miss.; von Magdeburg 1370, c. 29. — [2]) Constit. Eccles. Ferrar. 1332, c. 22; Concilium Vauriense 1366, c. 1.

flüsse auf den Geist seiner Genossenschaft ferne zu halten. Der Orden, auf einer in Demuth, Armuth, Einfalt und Frömmigkeit wurzelnden Gottes- und Menschenliebe gegründet [1]), sollte nach der Aeusserung Gregors IX. die erkaltete Liebe der Christenheit zu neuer Gluth anfachen, theils durch das Beispiel gänzlicher Entsagung, theils durch die Predigt der Busse. Gerade seine ausgedehnte kirchliche Wirksamkeit aber führte den Orden von dem Geiste des Stifters ab. Die reichlichen Gaben, die überall gespendet wurden, wie die Privilegien des römischen Stuhles, gewährten bald die Mittel eines äusserlich sichergestellten Wirkens und liessen wenig mehr als den Schein der Armuth zurück. Der philosophisch theologischen Richtung der Zeit vermochte der Orden sich gleichfalls nicht zu entziehen; alle Warnungen des hl. Franz, weniger um das Studium als um das innere Leben sich zu kümmern [2]), und durch die äusseren Erfolge sich nicht zu eitlem Selbstgefallen verleiten zu lassen, scheiterten an der äusseren Stellung des Ordens, die allmälig Einfalt und Demuth erstickte und dem ausdrücklichen Verbote des Stifters entgegen [3]) Umdeutungen der Regel nothwendig machte. Ihre Privilegien — nach dem Stifter sollte ihr Privileg sein, keines zu haben, sondern Allen zu gehorchen [4]) — brachten sie bald in mannigfache Zerwürfnisse mit dem Clerus, mit dem sie doch ihrer Regel gemäss in Eintracht wirken sollten [5]). Daher fand schon Bonaventura für nöthig, die Gründe des Verfalls in einem Erlasse an sämmtliche Ordensobern 1257 auseinanderzusetzen [6]). Müssiges Umherschweifen, schamloser Bettel, kostbare Bauten, Einmischen in weltliche Verhältnisse, Nachlässigkeit in Verleihung wichtiger Aemter, Habsucht bei Begräbnissen und Testamenten, ungeziemender Aufwand, „dadurch seien sie bereits Allen gehässig geworden, und würden es in noch höherem Grade, wenn keine Hilfe komme.“ Während bei solchem Zustande gerade die verweltlichten Glieder des Ordens sich durch äusserliche Verehrung des hl. Franz und geistlose Zusammenstellung mit Christus als die ächten Söhne des Stifters vor dem Volke zu legitimiren suchten, hatte eine kleine Partei, die Spiritualen, den Geist des Stifters in strenger Beachtung der ursprünglichen Bestimmungen der Regel, namentlich über Armuth, festzuhalten gestrebt. Das Gefühl des Druckes, den sie unter einzelnen Obern erlitten, die Meinung, dass durch die päpstlichen Bewilligungen die verweltlichende Richtung im Orden sanctionirt sei, machte sie bitter in ihrem Urtheile, und sie vergassen der Worte des Stifters, „die nicht zu verachten

---

[1]) Opera St. Francisci, edidit Von der Burg, Bonnae 1849, p. 116. — [2]) Opera, p. 79. Non curent fratres nescientes litteras discere, sed attendant, quod super omnia desiderare debent habere spiritum Dei et ejus sanctam operationem — orare semper ad Deum corde puro et habere humilitatem et patientiam in persecutione et in infirmitate. — [3]) Ibid. p. 48. Et omnibus fratribus meis clericis et laicis praecipio firmiter per obedientiam, ut non mittant glossas in regula, nec istis verbis, dicendo: ita volunt intelligi, sed sicut dedit mihi Dominus pure et simpliciter dicere et scribere regulam et ista verba, ita simpliciter et pure sine glossa intelligatis et cum sola operatione usque in finem observetis. — [4]) Ibid. p. 224. — [5]) Ibild. p. 114. „In adjutorium Clericorum missi sumus, ut quod in illis invenitur minus, a nobis supleatur.“ — [6]) Wadding annal. ad h. a. N. 9.

und zu richten, die wohl leben und sich mit Sorgfalt kleiden, denn Gott ist ihr und unser Herr, mächtig sie zu rufen und die Gerufenen zu rechtfertigen.“ [1]) „Viele erscheinen uns jetzt als Glieder des Teufels, die noch Schüler Christi sein werden.“ [2]) Ausser Stand, ihrem frommen Drange die Gegenwart dienstbar zu machen, wandten sie ihre Blicke auf die Zukunft und suchten in den ächten und unächten Schriften des Abtes Joachim Trost und Rechtfertigung ihrer Haltung. Hier war die an sich wahre Idee des innern Fortschrittes der Kirche in montanistischer Form als ein kommendes Reich des Geistes erfasst, und gerade dem Franziskaner Orden die Sendung zugetheilt, Verkünder dieses Reiches zu sein; zugleich war der bestehende Zustand als eine niedere, zu überwindende Stufe des christlichen Lebens, und damit die Nothwendigkeit einer Reform, wie einer Rechtfertigung ihres Kampfes, ausgesprochen. Von diesem Standpunkte aus werden die prophetischen Schwärmereien, das Hinausgehen über Christus und das Evangelium in der „Einleitung in das ewige Evangelium“ des Bruder Gerhard, wie in der „Postille“ des Petrus von Olivi begreiflich, wie das Streben der Spiritualen, sich äusserlich von dem Orden zu trennen, was durch Coelestin V (1294) befriediget wurde. Allein unter Bonifaz VIII erwirkte der Franziskanerorden, nicht ohne gehässige Insinuation, eine Zurücknahme dieser Verfügung [3]); die Trennung war ja ein Vorwurf für den Orden. Die Rechtfertigung der Spiritualen gegen die erhobenen Vorwürfe hatten keinen Erfolg; eben so wirkungslos blieben aber auch die seit Bonifaz VIII gegen sie in Anwendung gebrachten, bisweilen auch selbst veranlassten, harten Massregeln und Verfolgungen der Inquisition [4]). Die Trennung von dem Orden führte allmälig durch den Verband mit den Begharden und Tertiariern zur Trennung von der kirchlichen Autorität, und bis in die Mitte des XV. Jahrhunderts gaben sie als Fraticellen auf Scheiterhaufen, Foltern und in Kerkern Zeugniss, wie wenig der äussere Zwang der Autorität gegen verirrte Gewissen vermag.

Auch bei jenen dem Orden treu gebliebenen Spiritualen war der Gegensatz nicht verwischt, sondern erhielt eine Nahrung durch den Streit über das Wesen der Armuth Christi. Der hl. Franz hatte den Brüdern die Armuth im Allgemeinen empfohlen, als den verborgenen Schatz, um den man Alles dahingeben müsse, als ihr Erbtheil für das ewige Leben, als Grundlage des ganzen Ordens, mit der Alles stehe und falle [5]). In diesem Sinne hatten die Generale des Ordens, Johannes von Morone [6]), Consalvi [7]) und Michael von Cesena [8]) alle der Armuth entgegenstehenden Missbräuche zu beseitigen gesucht. Da man nun vor Allem in der Armuth die Conformität des hl. Franz mit Christus fand, so lag es sehr nahe, von der gänzlichen Besitzlosigkeit, wie sie dem hl. Franz beigelegt, und von den Spiritualen geübt wurde, auf die evangelische Darstellung

---

[1]) Opera S. Fr. p. 106. — [2]) Ibid. p. 123. — [3]) Wadding Annal. 1302 N. 6. — [4]) Ibid. 1307, N. 2—4 u. 1314, N. 8. — [5]) St. Franc. op. p. 11 u. 109. — [6]) Wadding Annal. 1302 N. 2. — [7]) Ibid. 1312, N. 6. — [8]) Ibid. 1316, N. 5.

der Armuth Christi zurückzuschliessen, und die gänzliche Besitzlosigkeit Christi und der Apostel als biblische Wahrheit auszusprechen. Der Inquisitor zu Narbonne, der Dominicaner Johann von Belna, fand 1321 die Behauptung aus Begharden, Christus und die Apostel hätten nichts Eigenes besessen, weder gemeinsam noch für sich, häretisch, und war daher sehr erbittert, als einer der anwesenden Theologen, der Lector des Minoritenklosters zu Narbonne, Beranger Taloni, diese Behauptung vermöge der Decretale Nicolaus III als katholisch erklärte, den verlangten Widerruf verweigerte und an den apostolischen Stuhl apellirte.

Das Interesse des Dominikaner- wie des Franziskanerordens war nun an den Streit geknüpft [1]), und es erscheint beinahe als Ironie der Geschichte, dass der nur auf Häufung von Schätzen bedachte Johann XXII. die Entscheidung geben sollte. Johann liess das Gutachten des Franziskaners Ubertino de Casalis, eines als Theologen geachteten aber sonst unruhigen und für Parteiung geneigten Mannes [2]) einholen. Dieser, den Spiritualen des Ordens angehörig, schien durch eine Distinction die verwickelte Frage zur Befriedigung des Papstes, wie des eigenen Ordens gelöst zu haben. Er behauptete nämlich [3]): Die Frage lasse sich weder einfach bejahen noch verneinen, sondern es müsse der doppelte Stand Christi und der Apostel im Auge behalten werden. Einerseits seien die Apostel Prälaten der Kirche und in dieser Eigenschaft hätten sie ein Verfügungsrecht über die Güter der Kirche zum Besten der Armen und Diener der Kirche; dieses Recht leugnen sei häretisch. Dann aber könne man Christus und die Apostel auch als einzelne Persönlichkeiten betrachten, als Grundlagen und Vorbilder der evangelischen Vollkommenheit, und in dieser Beziehung müsse man eine zweifache Besitzesart unterscheiden: nämlich die bürgerliche — civilrechtliche — („ea in bonis nostris esse dicuntur in quibus habitis exceptionem et defensionem et non habitis repetitionem habemus"), wornach jeder Besitzer sein Eigenthum vertheidigen und zurückfordern könne; dann eine auf das Naturrecht und die gemeinsame Bruderliebe gegründete Besitzesart. In erster Weise — die im strengen Sinne des Wortes ein Eigenthumsrecht involvire — habe Christus und die Apostel nichts Eigenes besessen, und das Gegentheil behaupten sei häretisch; denn Christus, der seine Apostel als Söhne des Friedens gesandt, sage: „Wer mit dir um den Rock streitet, dem gieb auch noch den Mantel", und „wer dir das deine nimmt, von dem fordere es nicht zurück" (Luc. 6), und die Apostel erklären (Mtth. 19), „wir haben alles verlassen." Wohl aber hätten sie nach dem Naturrecht zur Stillung der unabwendbaren Bedürfnisse manches besessen, wie Brod, Fische, Kleider; ein Besitz, der aber durch den Rath der Vollkommenheit nicht ausgeschlossen sei. Erstere Besitzesart nun hätten die Franziskaner, letztere die Dominikaner gemeint, beide aber die Art des Besitzes nicht

---

[1]) Wadding annal. 1321, N. 17. — [2]) Ibid. annal. 1317, N. 15. — [3]) Das Gutachten bei Baluz Miscell. I, 307 etc. und bei Wadding 1321, N. 18.

unterschieden.“ Diese Auffassung gefiel allseitig. Sie sei vollkommen ausreichend, den Frieden herzustellen, meinte Johann, er wolle nichts mehr darüber hören. Es erklärt sich leicht, warum de Curie mit dieser Auffassung der Sache zufrieden war: der Besitz und die daran geknüpften Rechte waren als mit der apostolischen Nachfolge vereinbar erklärt, allein ob das Eigenthumsrecht, sei es im Einzelnen, sei es gemeinsam, auch mit der evangelischen Vollkommenheit, wie sie Christus und die Apostel geübt und der hl. Franz sie dem Orden als Aufgabe gestellt, vereinbar sei, das war die eigentliche Frage, und nach der Erklärung Nicolaus' III schien diese Frage nur verneint werden zu können [1]). Daher brach der Streit von Neuem aus; der Papst verlangte jetzt von den in Avignon anwesenden Theologen Gutachten: ob es häretisch sei, hartnäckig zu behaupten, Christus und die Apostel hätten weder für sich noch gemeinsam irgend ein Eigenthum gehabt, und da die Discussion durch das Verbot Nicolaus' III, seine Decretale anders als nur grammatisch [2]) zu erklären, beinahe unmöglich war, so hob Johann XXII diese Schranke auf durch die Constit. „Quia non numquam“ (Extr. Joh. Tit. XIV, c. 2), „um der Wahrheit den Weg zu bahnen.“ Da gerade der Franziskanerorden ein Generalcapitel zu Perugia hielt, glaubte die Versammlung ihre Ansicht in dieser Sache gleichfalls aussprechen zu müssen, und erklärte in einem kürzern und längern Schreiben den Satz, dass Christus und die Apostel keinerlei Eigenthum gehabt, als katholisch, und dem Glauben selbst der römischen Kirche entsprechend. Denn, heisst es in der längeren Erklärung [3]), keine Behauptung sei häretisch, die sich auf Entscheidung der römischen Kirche gründe, weiter nichts enthalte, als dass Christus und die Apostel die vollkommenste Armuth geübt und deren Gegentheil weder evident aus der Schrift erhelle, noch durch die Kirche als unkatholisch erklärt sei. Diese Bedingungen aber liessen sich von dem in Frage stehenden Satze nachweisen, sohin sei dessen orthodoxer Gehalt ausser Zweifel. Es ist von Interesse, auch die Gründe kennen zu lernen, womit die bedeutendsten Glieder des Ordens diese Ansicht vertraten; wir wählen dazu die Darstellung des Alvarus Pelagius, der ohne Parteihass und mit reiner Seele der vollen Armuth zugethan, offen aussprach, dass in dieser Sache nicht Syllogistische Beweise und Redekunst, sondern ein reines Leben den Orden zu seinem Rechte verhelfen könne [4]).

---

[1]) Exiit qui seminat. Sext. Decretal. lib. V, tit. XII, cp. 3. „Hi (die Franziskaner) sunt illius sacrae regulae professores, quae evangelico fundatur eloquio, vitae Christi reboratur exemplo — apostolorum ejus sermonibus actibusque firmatur. Haec est apud Deum et Patrem munda et immaculata religio quae descendens a patre luminum... c. r.“ — [2]) „Super ipsa constitutione glossae non ffant nisi forsan per quas verbum vel verbi sensus seu constructio vel ipsa constructio quasi grammaticaliter ad litteram vel intelligibilius exponetur....“ — [3]) Beide bei Wadding l. c. ad a. 1322, N. 33 und 35, das längere bei Alvarus II, 62, f. 154. — [4]) Lib. II, c. 61, f. 151. Non sit confidentia verborum et allegatio inanis et pompatica magistrorum ordinis et aliorum advocatorum, sed pro victoria sit manifestatio exemplorum. — Praecipua arma nostra sint pura conscientia et oratio, regularis observantia, non nuda scientia. Ut vincat veritas sit vitae puritas.

Die hl. Schrift bot aber beiden Ansichten mannichfache Anhaltspunkte dar [1]), daher die Versuche, durch künstliche Deutungen die Schrift für sich in Anspruch zu nehmen. Wenn z. B. die Schrift eines Hauses des Simons erwähnt, so sucht Alvarus die für seinen Standpunkt nachtheilige Folgerung damit zu beseitigen, dass er sagt [2]): man wisse nicht, von welcher Zeit da die Rede sei, denn nicht immer sei, was später erzählt wird, auch in Wirklichkeit ein Späteres; wie man es aber auch fassen möge, nachdem die Apostel Alles verlassen, hätten sie keinerlei Eigenthum mehr gehabt. Denn ohne Zweifel hätten sie Alles so vollkommen verlassen, als dies Christus in dem Wort „jeder, der verlässt Haus, Brüder etc.“ (Matth. 19, 29) ausgesprochen; diese Worte Christi aber verlangen ein völliges Aufgeben des Besitzes und Eigenthumes und nicht blos ein Aufgeben der Neigung zu und der Sorge um den Besitz. Auch dürfe man die Apostel sich nicht hinter den ersten Gläubigen zurückgeblieben denken, von denen es heisse (Act. 4, 32), dass sie Ein Herz und Eine Seele gewesen, und von denen Niemand etwas sein genannt habe, sondern Alles sei ihnen gemeinschaftlich gewesen. Daraus folge aber die gänzliche Entäusserung alles Eigenthums, denn sonst hätte man noch ein Eigenthumsrecht gehabt und noch etwas sein nennen müssen, also nicht alles gemeinsam nennen können. Auch aus dem Zusammenhang zwischen Sünde und Eigenthum (nach c. 2, C. XII, q. 1) müsse man dieses erschliessen: denn ohne die Sünde würde alles den Menschen gemeinsam geblieben sein. Die Vollkommenheit des Lebens aber führe diese Gemeinsamkeit aller Güter wieder herbei (nach I Cor. 3, 12, Alles ist Euer, und II Cor. 6, 10). Nun könne aber keiner Alles besitzen, der sich Etwas besonders aneigne, weil es unbillig und unrecht sei, dass dem Alles gemeinsam sei, der das Seinige nicht Andern gemeinsam machen wolle. Da also die Apostel vollkommen gewesen, durften sie sich auch nichts aneignen, weder im speciellen noch gemeinsam, denn sonst hätten sie eben so viel an dem gemeinsamen Besitze verloren, als sie speciell sich angeeignet hätten. Wenn es daher in der Schrift von einem oder dem andern Apostel heisst: dein Schwerd, deine Schuhe, dein Kleid, so sei damit nicht ein Eigenthumsrecht, sondern nur ein einfacher Gebrauch der Sache ausgesprochen; und was immer die Gläubigen Christo und den Aposteln geschenkt, das habe allen Gläubigen gehört, für die Christus sich hinzugeben gekommen war. Denn umsonst werde Christus nicht Lamm Gottes genannt; wenn er Lamm war, dann war er unschuldig [3]), und hat die menschliche Natur im Stande der Unschuld angenommen. Zur Vollkommenheit dieser Unschuld gehört es aber, kein besonderes Eigenthum zu haben, sohin hat auch Christus kein besonderes Eigenthum gehabt, weder für sich noch gemeinsam, son-

---

[1]) Alvarus führt 12 Stellen dafür und 12 dagegen an. Dafür: Mtth. XI, 11; denn Johannes habe nichts eigenes gehabt, ferner Mtth. 5, 3; 6, 19. 34; 8, 20; 10, 9, 19, 21. 27; Luc. 6, 24; 9, 3; 12, 32; 14, 33. Dagegen: Joh. 4, 8; Luc. 9, 13; Mtth. 17, 23; Joh. 12, 6; 13, 29; 19, 23; 21, 3 (dass Petrus zum Fischfang zurückgekehrt); Luc. 22, 36; Act. 20, 35; 18, 3; I Timoth. 6, 8; und aus dem can. Rechte c. 2, C. XII, q. 1. — [2]) L. c. cp. 36, f. 125. — [3]) Cp. 60, f. 148.

dern sich mit dem einfachen thatsächlichen Gebrauche der Dinge begnügt. Ein Gebrauch der Dinge ohne allen Rechtsanspruch daran schien aber nach dem römischen Begriff des usus fructus unzulässig, denn wenn auch das römische Recht einen quasi usus fructus zulässt, so führt doch auch dieser für den dazu Berechtigten ein Eigenthum mit sich und war im Grunde nur eine Art des Darlehens. Die Gegner legen hierauf ein grosses Gewicht, und bezeichnen daher die gänzliche Eigenthumslosigkeit der Franziskaner als blose Fiction, zumal wenn Gebrauch der Sache zugleich Verbrauch derselben ist, wie bei Speisen, also ohne Besitz gar nicht gedacht werden kann in rechtlicher Weise [1]). Allein der Orden war auch bei Erledigung dieser Schwierigkeit nicht verlegen. Es sei eine irrige Behauptung, sagt Alvarus, dass ein blos thatsächlicher Gebrauch durchaus unmöglich sei; als bleibender Besitz finde er wohl nicht statt, aber doch in der Form des successiven vorübergehenden Gebrauches [2]). Denn der Gebrauch sei nicht mehr flüssig als die Zeit, und doch sage die hl. Schrift, dass man die Zeit besitzen könne, „so lange wir Zeit haben“ (Gal. VI, 10) und „es war ein Mensch, der hatte 38 Jahre.“ (Joh. 5, 5.) Wenn man sage, es lasse sich ein gerechter Gebrauch der Dinge ohne Gebrauchsrecht nicht denken, so fragen wir: welches Recht man denn da meine? das eigene (proprium) oder das gemeinsame? Wenn das eigene, dann sei c. 2, C. XII, q. 1 falsch, dann seien auch die Gelübde der Mönche falsch, ohne speciellem Eigenthum (sine proprio) zu leben; meine man aber das gemeinsame Recht, dann gestehe man eben damit zu, dass ein rechtlicher Gebrauch ohne eigenes Gebrauchsrecht gar wohl stattfinden, und folglich, dass man den rechtlichen Gebrauch von dem Rechte zu gebrauchen trennen könne. Denn wer in Dingen, die an sich untrennbar seien, für sich (in speciali) das Eine habe, habe damit auch das Uebrige. Dasselbe gelte von einzelnen Personen, wie von Communitäten. Als schlagendes Beispiel, dass ein Gebrauch ohne alles Eigenthumsrecht stattfinden könne, wird der Genuss des Sacramentes angegeben; der Gläubige geniesse die Accidens des Brodes und Weines, habe aber darüber kein Eigenthumsrecht [3]). Denn Niemand werde etwas anbeten, was ihm — als Eigenthum — unterworfen sei. Der Katholik aber müsse jene Accidenzen (ex consequenti ratione objecti principalis) anbeten, also seien sie nicht seinem Dominium unterworfen!“ Um Gründe, das ist gewiss, war man hier wie in allen Gebieten der theologischen Controverse nicht verlegen! Mochten sie gelten wie wenig oder wie viel auch, ihre Dienste thaten sie immer doch für den Augenblick des Bedarfs. Dem Papst missfiel die Art, wie der Orden in dieser Sache sich benahm. Selbst von der Richtigkeit der entgegenstehenden Ansicht überzeugt, fand er in der Opposition, die bisweilen sehr heftig auftrat, den Geist des Ungehorsams. Um der Ansicht des Ordens den äusseren Haltpunkt seiner gänz-

---

[1]) Z. B. Continuat. Chron. Girardi in Scriptor. rer. Gallic. T. XXI, p. 50. Paris 1855. — [2]) L. c. f. 126. „Bene potest haberi successive in fieri sicut suum esse consistit in fieri.“ — [3]) Quorum accidentium sumentes habent usum separatum a proprietate et dominio, licet illa accidentia sint usu consumptibilia.

lichen Eigenthumslosigkeit zu nehmen, entsagte er 1322 in der Bulle „ad conditorem canonum“ [1]) für sich und Namens der römischen Kirche dem Eigenthumsrechte an dem Besitze des Ordens, welches Nicolaus III. dem römischen Stuhle reservirt hatte. „Die Vollkommenheit des christlichen Lebens, bemerkte der Papst, bestehe vor Allem und wesentlich in der Liebe, zu der man durch Verachtung zeitlicher Güter in so fern gelange, als die Sorge, welche mit dem Erwerbe, der Verwaltung und Erhaltung dieser verbunden ist, gewöhnlich im Wege stehe. Wenn nun aber diese Sorge um Zeitliches auch nach der Verzichtleistung auf Eigenthum fortbestehe, so sei eine derartige Verzichtleistung zwecklos. Dieses aber sei bei dem Franziskanerorden der Fall.“ Und allerdings bot der Orden im Punkte des Erwerbens und Besitzes grosse Blössen; sogar dasjenige Amt, zu dessen treuer Verwaltung sie durch die Concurrenz mit den Dominikanern genöthigt waren, die Inquisition, beuteten sie im Interesse ihres Ordens aus, indem sie die Schuldigen mit hoher Geldbusse belegten, einen Theil davon an den Orden sandten, den grösseren Theil aber für sich behielten [2]). Der Orden, meinte darum der Papst, solle seine angebliche Vollkommenheit durch Werke und nicht durch Worte und scheinbare Thaten erweisen. — Ein Generalcapitel des Ordens hatte den Bruder Bonagratia de Bergamo beauftragt, die Sache des Ordens bei dem Papste zu vertreten; dieser that es am 14. Jan. 1323 in einer für Johann XXII verletzenden Weise in Gegenwart der Cardinäle. Dieses bestimmte den Papst, in einem öffentlichen Consistorium die Sache zur Entscheidung zu bringen; er erklärte in der Decretale „Cum inter nonnullos“ [3]) für die Zukunft die hartnäckige Behauptung, dass Christus und die Apostel weder speciell noch gemeinsam irgend etwas besessen, als der hl. Schrift entgegenlaufend, und darum für häretisch. Wie sehr der Papst in der ganzen Sache den Widerstand des Ordens bedenklich gefunden, sprach er durch die Worte der Constit.: „quia quorumdam“ [4]) aus: ohne Gehorsam könne kein Orden (religio) bestehen. Etwas hohes sei die Armuth, höher stehe noch die Keuschheit, am höchsten der Gehorsam, wenn er vollkommen. Durch die erste sei man nur der äussern Dinge, durch die zweite des Leibes, durch die dritte aber selbst des Geistes Herr. — Die hervorragendsten Eiferer traten nun dem Papste offen entgegen; der grösste Theil des Ordens wählte einen neuen General an die Stelle des geflüchteten Michael von Cesena, erklärte die von diesem und Occam gegen den Papst erhobenen Anklagen als ruchlos und trat rücksichtlich der Streitfrage der Armuth auf den Standpunkt der Decretalen Nicolaus III. und Johannes XXII [5]). Wiederholt suchten die strengen Glieder sich in kleinen Gesellschaften zu einigen; einige Generale des Ordens gewährten ihnen auch Schutz, aber erst das Concilium zu Constanz

---

[1]) Extr. Joh. XXII. de verb. signif. cp. 3. — [2]) Alvarus Pelagius II, cp. 67, f. 169. — [3]) Gieseler hat diese Decretale in das Jahr 1322 gesetzt (K. G. II, 3. p. 197) und dadurch den Gang der Ereignisse verkehrt, während Wadding ad a. 1323, N. 3, 4. und Baluz I, 677 und II, 139 ausdrücklich das Jahr 1323 nennen. — [4]) 15. Novbr. 1324. Extr. Johann XXI, de verb. signif. cp. 5. — [5]) Wadding annal. ad a. 1329 N. 7.

bestätigte sie als fratres regularis observantiae im Gegensatz zu den fratres conventuales.

Ein treffliches Urtheil über den ganzen Streit finden wir bei Gerson [1]). Indem er die Liebe zu Gott als Wesen der christlichen Vollkommenheit ausspricht, sieht er in allem dem, worauf der Orden so hohen Werth legt, nur ein Mittel zum Rechthandeln, das auch missbraucht werden kann; darüber viel Wesens machen, sei pharisäisch; das Höhere ist vielmehr in des Apostels Worten ausgedrückt: „ich weiss Ueberfluss zu haben, und Mangel zu leiden" und „wer isst, verachte den nicht, der nicht isst."

War die Opposition der Spiritualen und Fraticellen zunächst durch die Verweltlichung, die sie innerhalb der Kirche gewahrten, hervorgerufen und ging das Reich des Geistes, das sie erwarteten, in einer durch gemeinsamen Besitz und allseitigen Frieden ungestörten ascetischen Beschaulichkeit auf, so bilden die Begharden einen Gegensatz zu der Veräusserlichung des religiösen Lebens, der sich durch Ueberwiegen eines in sich unklaren Subjectivismus bis zum Widerspruche gegen die Grundwahrheiten der Kirche schärft, ja sich in der Fraction der Brüder und Schwestern des freien Geistes bis zur völligen Auflösung des geschichtlichen Christenthums in einen idealen Pantheismus steigert. Das Wesen der ganzen Richtung ist in den von Clemens V. 1311 censirten Sätzen enthalten [2]): „Der Mensch ist schon in diesem Leben einer solchen Stufe der Vollkommenheit fähig, dass er nicht mehr sündigen kann; ist er auf dieser Stufe, dann fallen die gewöhnlichen Mittel zur Vollkommenheit, Gebet, Fasten, hinweg, und es ist sohin ein Zeichen der noch nicht überwundenen Unvollkommenheit, sich in einzelnen Tugenden zu üben. Weil (in dem Vollkommenen) die gesammte Sinnlichkeit durch den Geist beherrscht ist, darf er sich auch dem Zuge der Sinnnlichkeit überlassen, soweit Natur und Bedürfnisse dieses gebieten [3]). Für den Vollkommenen verlieren menschliche Vorschriften, selbst die Gebote der Kirche, ihre Verbindlichkeit, denn wo der

---

[1]) Opera II, 604. Sive Christus habuerit calceamenta pro intemperie temporis sive aliter, sive mendicaverit pro humana necessitate sive mendicando jugiter abstinuerit, parum refert ad stabiliendum vel destituendum aliquem vivendi modum circa ista temporalia, quae non sunt nisi quaedam *instrumenta* bene agendi et quibus fas est ad utrumlibet bene aut male uti; nunc bene paupertate, nunc melius divitiis; puto tamen, immo scio, Christum in se habuisse illud quod sibi usurpabat Apostolus „scio abundare et scio penuriam pati" (Phil. IV, 12.) et in hoc locum habere judico regulam illam apostolicam: „qui manducat non manducantem non spernat" (Rom. 14, 3.) et e contra. Potest nempe quis secundum regulam et perfectionem evangelicam uti divitiis, potest et illas abjicere; tantummodo sit interius affectio pauper et humilis. Contendere vero super his et sibi blandiri de alterutro seque aliis extollendo praeferre, contentio est Pharisaica et pugna verborum ad subversionem proficiens. Dann II, 595: Studiosos ad scripta (über den ganzen Streit) remitto, nisi placeat pharisaicas de perfectione contentiones magis spernere quam inspicere; perfectio christiana est Dei dilectio, in qua qui ferventior est, hic et perfectior judicatur. Dieses wird das Urtheil aller Zeit bleiben. — [2]) Clementin. V. de haeret. cp. 3 und III, de relig. domib c. 1. — [3]) „Anima", behauptete die 1310 zu Paris verbrannte Margaretha Poiret, „adnihilata in amore Conditoris sine remorsu conscientiae debet et potest dare naturae quicquid appetit." Contin. Chron. Girardi in Scriptores rer. Gallic. T. XXI, p. 34.

Geist des Herrn, da ist die Freiheit; ja dieser Zustand ist die ewige Seligkeit selbst, und da er durch jeden Geist erreichbar ist, erscheint der Geist als selig von Natur, unbedürftig der äusseren Hilfe zur Seligkeit. Das Verweilen in diesem Zustande durch Betrachtung ist das Höchste des Lebens; alles Andere, Sacramente, Betrachtung des Leidens Christi, tritt dagegen zurück.“ Dieser durch Arbeitsscheue und zudringlichen Bettel genährte Quietismus war von den verderblichsten Folgen begleitet. Nicht blos die Kirche und ihr Cultus, das gesammte sociale Leben mit seinen Tugenden und Pflichten, seinen Gütern und Kämpfen erschien dem sich seiner Vollkommenheit und seligen Freiheit bewussten Begharden entbehrlich, ja verächtlich. In diesem Selbstgefühle stritten sie nicht nur mit Laien über Trinität und Sacramente, sondern widersprachen auch öffentlich den Mönchen, wenn sie predigten. Aus dieser Selbstgenügsamkeit ergaben sich gewissermassen von selbst jene Folgerungen, die der Bischof Johann von Strassburg 1317 als Grundsätze der Secte des freien Geistes darlegte [1]): Gott ist (formaliter) Alles — Alle dem Willen und Wesen nach mit Gott Eins; sie bedürfen Nichts, nicht einmal Gottes; jeder Vollendete ist von Natur Sohn Gottes; Christus kann als geschichtliche Erscheinung daher von Andern übertroffen werden [2]); sein Leiden hat nur einen persönlichen, nicht stellvertretenden Charakter. Damit fällt die Bedeutung der Sacramente, des Priesterthums, ja der Kirche selbst; denn jeder Laie kann sacramentale Acte setzen und keiner ist den Prälaten zu gehorchen verbunden; keiner bedarf des Glaubens, der Hoffnung, denn nichts soll des Lohnes wegen geschehen, und wäre dieser Lohn das Himmelreich; aus Furcht vor Gericht und Hölle aber zu handeln ist lächerlich, da es weder Gericht, noch Hölle, noch Fegfeuer giebt, sondern beim Tode der Geist zu dem zurückkehrt, von dem er kam, und mit ihm so geeinigt wird, dass nichts bleibt, als was von Ewigkeit her Gott war. Der Mensch hat daher der Stimme seines Innern zu folgen, mehr als der Wahrheit des Evangeliums, oder, wie Berthold von Rohrbach den Satz gab, ein durch göttlichen Instinct erleuchteter Laie kann ohne Kenntniss der Schrift sich und

---

[1]) Mosheim de Beghardis p. 211—18; cf. Hahn, Geschichte der Ketzer im Mittelalter II, 118 etc. — [2]) Aus diesem Satze erklären sich die Aeusserungen des 1356 in Speyer verbrannten, früher in Würzburg thätigen Berthold von Rohrbach (Trithemius, Chronic. Hirsaug. T. II, 231): „quod Christus in sua passione usque adeo se derelictum senserit a Patre, quod dubitaverit vehementer, utrum ejus anima salvanda esset vel damnanda: er habe die hl. Jungfrau gelästert und das Land verflucht, das sein Blut getrunken“. Selbst orthodoxe Theologen, wie Gerson, wussten sich die rein menschliche Haltung Christi in seinen Leiden, im Gegensatze zu der gefühllosen Ruhe der Martyrer nur durch ein Wunder zu erklären. „Haec omnia, sagt Gerson in Bezug auf das Stehen der hl. Jungfrau am Kreuze, „operabatur virtutum suarum (Mariae) excellentia in superiori animae parte, h. e. in suo spiritu, quae expendebantur et descendebant in inferiorem animae partem h. e. in sensualitatem vel carnalitatem, taliter eam confovebant, sicut postmodum saepenumero in martyribus visum est, qui patiebantur assari, comburi et occidi. Quod autem hoc in Christo non fuerit, ex speciali dispensatione divina et per miraculum actum est. Opera T. III, 1194. Damit ist die Meinung Hahn's (Geschichte der Ketzer II, 516) widerlegt, als stünden die obigen Sätze Bertholds in keinem Zusammenhange mit den Lehren der Secte.

Andern mehr durch Lehren nützen, als der gelehrteste Priester, und einem solchen Laien muss man mehr glauben als dem Evangelium und den Schriften aller Doctoren. In diesem letztern Satze liegt der Schlüssel zu ihrer sittlichen Haltung. Wenn auch einzelne Aeusserungen auf eine Zucht der Sinnlichkeit hindeuten [1]), und der Muth, mit dem ein grosser Theil für seine Anschauung den Scheiterhaufen bestieg, von Kraft und Achtung vor dem eigenen Innern zeugt [2]), schon ihre communistische Richtung und Arbeitsscheue führte sie der Versuchung in die Hände und der „innere Sinn" wurde bei den Meisten nur der Widerhall der äussern Verhältnisse. Daher die vielen Klagen über geschlechtliche Verirrungen nicht stets auf Rechnung entstellender Inquisitionsberichte zu setzen sind, sondern bei Vielen, wie bei den Turlepinen [3]) auf Thatsachen beruhten. Durch alle diese Richtungen wurde der Einfluss des Clerus und der Mönche im Volke vielfach untergraben und die Sehnsucht nach einer neuen Ordnung der Dinge gesteigert, welcher die Gottesfreunde am Oberrheine auf stillen Pfaden nachgingen.

An Versuchen von Seite der während des XIV. Jahrhunderts immer noch zahlreichen Diöcesan- und Provincial-Synoden, den schreiendsten Missständen abzuhelfen, fehlte es nicht; allein theils befassten sich diese Versammlungen überwiegend nur mit äusseren, die tiefen Gebrechen der Zeit kaum berührenden Massregeln, theils waren diese Bestimmungen in Folge des Beispieles, welches der hohe Clerus selbst gab, ganz erfolglos. Schärfer lässt sich die Unfähigkeit, dem Uebel abzuhelfen, kaum bezeichnen, als dass sie die Erfolglosigkeit ihrer Synodalstatuten in der „Vergesslichkeit der Menschen" suchen [4]) oder in der „Seltenheit der Synoden", wesshalb einzelne Synoden denjenigen Clerikern, welche die Statuten abschreiben oder lesen, einen Ablass von vierzig Tagen gewähren [5]). Die Verachtung der kirchlichen Sacramente und Censuren, die Nichttheilnahme in vielen Diöcesen an den gesetzlich bestimmten gottesdienstlichen Acten war für den Clerus noch nicht die empfindlichste Folge des verlorenen Vertrauens, es sprach sich diese Missachtung in dem ganzen Abendlande durch Angriffe auf die bisher genossenen kirchlichen Immunitäten aus, theils in gesetzlichen Bestimmungen, theils in gewaltthätigem Zu- und Eingreifen Einzelner und ganzer Communitäten. Der Adel namentlich, der in der kirchlichen Gerichtsbarkeit eine Schmälerung seiner durch das Lehenssystem garantirten Selbständigkeit fand und desshalb oft in förmliche Bündnisse gegen die Kirche trat, zwang wie die königlichen und städtischen Beamteten, besonders in Frankreich, nicht nur die Unterthanen in Fällen, die dem Herkommen oder Rechte gemäss dem geistlichen

---

[1]) „Omnis concubitus matrimonialis praeter illum in quo speratur bonum prolis est peccatum." — [2]) „Fides mea", sagte der erwähnte Berthold zu dem Inquisitor, „donum Dei est et ob id gratiam ejus mihi donatam abnegare sicut non debeo ita nec possum nec volo." — [3]) Gers. op. I, 19 und III, 1435. — [4]) Cp. 12, 15, 16 der Synode von Apt vom J. 1365 (Mansi XXVI, 450). — [5]) Mainzer Synode vom J. 1329 c. 3, natürlich mit dem Zusatze: „confesso et contrito". Cf. Himmelstein, Synodicon Herbipolense p. 164, Würzb. 1855.

Richter zuständig waren, das weltliche Forum zu suchen [1]), sondern nöthigten durch Geld- und Freiheitsstrafen auch den Clerus dazu [2]), legten den Clerikern oft unter nichtigen Vorwänden Steuern auf [3]), nahmen dessen Güter in Beschlag [4]), hinderten seine Unterthanen, den Zehnt zu entrichten, Oblationen zu machen, im Testamente dem Clerus etwas zu hinterlassen [5]), ja verboten bisweilen den gesammten Verkehr mit dem Clerus, so dass man von ihm nichts kaufen und ihm nichts verkaufen durfte, sogar die Mühlen und öffentlichen Backöfen ihm verschlossen blieben [6]). Der Kirche blieb bei diesen Angriffen auf ihr Vermögen und ihre Freiheiten, der äussern Grundlage ihres gesammten Wirkens, in jener Zeit des Feudalsystems selten anderer Schutz als entweder, wo die Bischöfe im Besitze grosser Reichslehen waren, bewaffneter Wiederstand, der in der Regel die Sachlage verschlimmerte, oder die Macht ihrer Censuren; allein die Wirksamkeit derselben war durch den rücksichtslosen Gebrauch erloschen; nicht nur besuchten in vielen Diöcesen die Excommunicirten den Gottesdienst [7]), da ohnehin Mönche und sonstige privilegirte Corporationen sie zuliessen, auch die Bischöfe selbst mussten durch Synoden auf das Aergerniss ihres Umganges mit Excommunicirten aufmerksam gemacht werden [8]). Die weltlichen Gerichte, wenn sie angerufen wurden, begannen erst die Rechtskräftigkeit der Censur zu untersuchen und machten von ihrem Urtheile hierüber ihren Beistand abhängig [9]). Dem Adel wagte man oft gar nicht aus Furcht vor Gefängniss, Verstümmelung, selbst Mord, die Censuren anzukünden [10]), oder die Bischöfe trugen Bedenken, gegen sie dem Rechte gemäss weiter zu verfahren [11]), da der Adel ohnedem bisweilen durch Drohung oder Gewalt die Lossprechung erzwang [12]).

Dass unter diesen Verhältnissen alle Versuche zu einem bedeutendern Unternehmen für Wiedergewinnung des hl. Landes scheitern mussten, kann nicht befremden; eher, dass sich immer noch Menschen und Gelder dafür bereit fanden; im J. 1309 hatten sich bei 30,000 Deutsche und Engländer zu diesem Zwecke gesammelt, mussten aber aus Mangel an Unterstützung durch den Papst unverrichteter Dinge auseinander gehen [13]). Als einige Jahre später die Johanniter für einen Kreuzzug sammelten, gab das gute Volk Geld, Waffen, die Frauen sogar ihren Schmuck, der dann um Spottpreise verschleudert wurde; aus dem Kreuzzuge aber wurde „zum grossen Aergernisse der Christenheit“ nichts [14]). Und doch konnte Clemens V.

---

[1]) C. Compend. c. 4 (1303); C. Avenion. c. 37 (1326); C. apud castr. Gonth. c. 6; C. Vauriense c. 14 (1368). — [2]) C. Paris. 1314 (Mansi XXV, 529) und das vom J. 1333 c. 2; C. Vaurense c. 38; Londin. (1321) c. 5; Avinion. (1326) c. 42; Paris. (1346) c. 1; Noviomens. (1344) c. 8. — [3]) C. Prov. Rhemens. (1303), Mansi XXV, 93; C. Nugariol. vom J. 1315 c. 2. — [4]) C. Sylvanectense (1317), Mansi XXV, 630; Noviom (1344) c. 1; Andegaviens. (1365) c. 24 – 28; Vauriense (1368) c. 105; Londin. (1328), Mansi XXV, 834. — [5]) C. Vauriens. (1368) c. 103; Paduan. (1350), Mansi XXV, 232; Eboracens. (1367) c. 5. — [6]) C. Vaur. c. 95. — [7]) C. Aptens. (1365) c. 16. — [8]) C. Vauriense c. 121. — [9]) C. Nugariol. (1303) c. 5; Londin. (1342) c. 12. — [10]) C. Noviomens. (1344) c. 2; Biterrens. (1351) c. 9; Vauriens. c. 29. 30. — [11]) C. von Saumur (1315), Mansi XXV, p. 355; Compend. (1329) c. 7. — [12]) C. Paris. (1314), Mansi XXV, 532; Vauriens. (1368) c. 35. — [13]) Baluz. I, 34. — [14]) Ibid. I, 87.

damals über eine Million zum Besten des Zuges verfügen. Aber das Geld kam in andere Hände, denen es selbst Johann XXII. nur zum kleinern Theile wieder zu entreissen vermochte [1]). Im J. 1319 überliess Johann XXII. die mit grossen Kosten für den Kreuzzug bereit gehaltenen Galeeren und Mannschaften an König Robert von Neapel zu einer Expedition nach Genua, in der Alles verloren ging [2]). Er fuhr aber fort, Geld zu sammeln, und reservirte sich noch 1333 den Zehnten der gesammten Kirche auf 6 Jahre, während er für die gleiche Dauer den kirchlichen Zehnten Frankreichs an König Philipp überliess [3]). In den Pastorellen [4]) war bereits eine Carricatur der Kreuzzüge erschienen. Der religiöse Gehalt der Idee war verflüchtigt, die weltlichen Interessen, die dabei mitgewirkt, fanden auf andern Wegen und in reicherer Weise Befriedigung. Verstand und neue Bedürfnisse wiesen alle Kräfte auf die Heimath; die Weisung fand Gehör.

Dieses die kirchlichen Verhältnisse während der Regierung der Päpste zu Avignon; allenthalben sehen wir das kirchliche Ansehen erschüttert, in der mannichfaltigsten Weise das Unbefriedigtsein mit den bestehenden Zuständen des kirchlichen Lebens wie das Ringen um eine Neugestaltung kund gegeben. Auch waren gerade die treuesten Söhne der Kirche über die Hauptgebrechen einig. Alvarus Pelagius stellt die Frage [5]), wie es doch komme, dass die Kirche, im Besitze so grosser zeitlicher Macht, so wenig Gehorsam finde? Er giebt dafür einen zweifachen Grund an: „einmal, weil die Prälaten, nur auf ihre Rechte sich stützend, das Ihrige suchen [6]), daher auch die gewichtigen Gebote Gottes verschlingen und vernachlässigen, aber mit Sorgfalt sich der Beachtung kleinlicher und werthloser Uebungen der Religion befleissen; dann ruht dieses aber auch in dem Unglauben der Untergebenen. Denn diese beachten weniger die Autorität und das Recht des Prälaten, als sein Leben; da sie aber dieses nicht der Gerechtigkeit gemäss finden, erscheinen ihnen auch seine Rechte und Ansprüche als ungerecht“ [7]). Also im Ganzen das sich stützen auf das blose Recht und der davon untrennbare gesetzliche Zwang wie die Veräusserlichung des gläubigen Sinnes haben wir als Grudzüge jener verweltlichenden Richtung zu betrachten, die das kirchliche Leben nach innen und aussen zersetzt und im Schisma ihren vollen Ausdruck gewinnt.

---

[1]) Baluz. II, 374. 393. 398. — [2]) Ibid. I, 125; II, 513. — [3]) Ibid. I, 175. Der zehnte Theil der kirchlichen Einkünfte Frankreichs warf gegen Mitte des XIV. Jahrhunderts nach einer in dem Recueil des historiens des Gaules et de France T. XXI, p. 562 (Paris 1855) mitgetheilten Rechnung die Summe von 265,000 Turones. Pfd. rein ab. — [4]) Baluz. I, 128. 161. — [5]) De planct. Eccles. lib. I, c. 69. — [6]) Quia praesident in chartis confidentes et quae sua sunt quaerentes (letzteres erklärt durch c. 19 C. VIII, q. 1.).

Zweites Capitel.

Johannes Gerson und die Universität Paris.

Im letzten Regierungsjahre des durch seine Niederlage bei Poitiers und Gefangenschaft in England bekannten Königs Johann, während Frankreich noch an all den Uebeln litt, wie sie verheerende Kriege, räuberische Söldnerhaufen, Bauernaufruhr (Jacquerie), Jahre lang wüthende pestartige Krankheiten und der Druck einer schlechten Regierung über ein Volk bringen können, wurde am 14. Dec. 1363 zu Gerson, einem Dorfe der Diöcese Rheims, in der Nähe von Rhetel, Jean Charlier als das älteste von 12 Kindern geboren [1]). Die Eltern, Arnoulf Charlier und Elisabeth de la Chardenière, waren nicht unbemittelte [2]), und für ihren Stand gebildete Landleute. Ein Brief der Mutter an den ältesten Sohn und einen seiner Brüder zu Paris [3]) lässt uns in das innerste Leben dieser Familie blicken und als Grundzug eine durch wahre Frömmigkeit getragene gegenseitige Liebe erkennen. Dass Gottes Wille an ihren Kindern geschehe und alle untereinander und mit Gott im Gebete geeinigt bleiben, ist steter Gegenstand ihrer Thränen und Bitten. Mit allem Rechte konnte Gerson sie wegen ihrer Sorge um das wahre Wohl ihrer Kinder eine zweite Monika nennen [4]). Diese Kinder waren 5 Söhne und 7 Töchter [5]). Von den Söhnen starb einer, Petrus, wie auch eine Schwester, Agnes, in frühen Jahren. Zwei, Nicolaus und Johann, traten in den Coelestiner-Orden; erstern finden wir 1419 als Subprior im Kloster der hl. Trinität von Villeneuve bei Soissons [6]); der andere, der 1407 seine Gelübde ablegte, wurde später Prior der Coelestiner zu Lyon; ein dritter Bruder war Mönch zu Rheims [7]). Von den Schwestern hatte die älteste, Marion, geheirathet [8]), wurde aber nach wenigen Jahren Wittwe und lebte dann mit den übrigen, Sabina, Rauline, Martha, Benedicta und Poncette, im elterlichen Hause in frommer Zurückgezogenheit von dem Erträgnisse des kleinen Besitzthums und ihrer Hände Arbeit [9]). Grosse Sorgfalt wandten die Eltern auf die Erziehung des Erstgebornen, denn, sagten sie, sei dieser wohlgesittet, dann würden die andern eher noch besser [10]). Als Grundlage einer guten Erziehung aber betrachteten sie eine

---

[1]) Nach seiner eigenen Angabe Opera III, 767. Ich citire nach der Ausgabe von Dupin in 5 fol., Amsterdam 1706; über diese Ausgabe der Werke Gersons das Nähere später. — [2]) Opera III, 831. 832. 840. — [3]) Mitgetheilt von Paulin Paris in „Les Manuscrits franç. de la bibliothèque du Roi". Paris 1836—48. T. VII, p. 407. Die Mutter schreibt u. A: le benoit createur et sauveur qui vous a fait venir au monde par mon moyen, vous doint selon votre desir puissance, cognoissance, grace et volonté de le servir et accomplir ce que je, votre mère, en larmes et en soupirs vous fais escrire par la main de Poncette votre soeur, afin que vous ayez remembrance de moy, votre ancienne et faible mère et que jeunesse la folle ne vous face oublier Dieu et et moi et vous meismes.... Escript a Geron.... — [4]) Opera III, 745. — [5]) Epistola consolatoria de morte fratris. Op. III, 767. — [6]) Essai sur la vie de Jean Gerson. Par M. L'Ecuy. Paris 1832. T. I, p. 211. — [7]) (Richeri) Apologia pro J. Gersonio. Lugduni Batav. 1676. p. 296. — [8]) Op. III, 838. — [9]) Ibid. 839. — [10]) Ibid. 805.

treugepflegte innige Frömmigkeit, wesshalb der Knabe nicht blos alles als des guten Gottes Gabe zu betrachten, sondern auch um Alles, dessen er bedurfte, mit kindlichem Gebete anzuhalten gelehrt wurde [1]). Aber nicht nur den frommen, auch den zarten Sinn wollten die Eltern in dem Knaben pflegen, und dazu dienten Erzählungen über das Leben und Leiden Christi, das der Vater durch äussere Darstellung zu veranschaulichen und tiefer einzuprägen suchte [2]). Diese Frömmigkeit der Familie wie die Anlagen des Knaben mögen die Eltern bestimmt haben, ihn, wenngleich nicht ohne Opfer [3]), der Kirche zu widmen. Gerson selbst betrachtete sich desshalb seinen Geschwistern besonders verpflichtet; nicht nur leistete er mit den andern Brüdern auf den ihnen zustehenden Antheil an dem väterlichen Vermögen Verzicht [4]) und erbot sich zu jeder Unterstützung für seine Schwestern [5]), sondern suchte sie auch für jene Lebensweise zu gewinnen, die ihm seiner Ueberzeugung und den in jener traurigen Zeit gemachten Erfahrungen zufolge als die sicherste und glücklichste erschien. Dieses war das ehelose, im häuslichen Kreise durch Mässigkeit, Einfachheit, gemeinsame Thätigkeit und fromme Uebungen Gott gewidmete Leben. Nicht in einen Orden (Kloster) sollten sie treten [6]), sondern so lange Vater und Mutter leben, bei diesen bleiben. Es war dieses eine Neuerung für seine Zeit, und er selbst sagt uns, dass er nur im Blicke nach oben Kraft gefunden, seinem Plane die Ausführung zu geben [7]). Wir werden später die Gründe kennen lernen, durch welche er die Schwestern dafür gewonnen. Er giebt ihnen nun bestimmte Verhaltungsregeln, wünscht, dass sie französisch lesen lernen [8]), damit er ihnen öfter schreiben und ihnen Bücher zu ihrer Belehrung und Erbauung senden könne, und äussert eine innige Freude, so oft er von dem Vater, durch den der schriftliche Verkehr wohl statt fand, bevor die Schwestern französisch lesen und schreiben gelernt, Gutes über sie hört. Er bittet Gott, dass er seine „kleinen Kammermädchen“ (tes petites chambrières) darin bestärken möge [9]). Ausser dem schriftlichen Ver-

---

[1]) De simplificatione cordis. Op. III, 463. Vivit ille cui adhuc puerulo suadebant pii parentes, ut si poma, nuces vel cetera talia habere vellet, genuflecteret et illa a Domino Deo elevatis peteret manibus. At vero puero ita facienti projiciebantur haec ab alto loco ut puta a camino vel solario, applaudentibus quasi et congaudentibus puero ipsi parentibus et dicentibus: vides, dilecte fili, quam bonum est orare Dominum Deum, qui talia confert orantibus. — [2]) Op. IV, 386. — [3]) III, 805. puisque nos bons parens père et mère ont exposé jadis leurs biens communs pour moi — apprendre la s. Escriture. — [4]) III, 840. — [5]) Ibid. 832. — [6]) Discours de l'excellence de la virginité III, 829—41: car a vray dire et sans blasme de religion je n'avoye pas inclination grande, que vous fusiés mises en religion . . . .“: und: „sans entrer en religion . . . .“ Hiernach sind die Angaben von C. Schmidt (Reallexicon von Herzog Bd. V, p. 89) und Hasemann (allgem. Encyklopädie d. K. u. W. von Ersch u. Gruber Sec. I, Thl. 62, p. 16), dass „4 Schwestern in geistliche Orden getreten“, zu berichtigen. — [7]) „Olim circa sorores germanas“, sagt Gerson in der Schrift „de parvulis ad Christum trahendis“, „dum eas ad caelibatum perpetuum adducerem tale aliquid carnale patiebar — turbabat nonnunquam me et rationes meas tumultus vulgaris consuetudinis — fluctuabam et nutabam et penè quaerebam dissolvere sanctitatem propositi ac retro pedem flectere, quousque convertebam oculos a terra in caelum.“ — [8]) III, 841. que vous peussiés apprendre à lire roumant. — [9]) Ibid. 839.

kehre[1]), dem er, wenn seine Geschäfte ihn gänzlich in Anspruch nahmen, oft einen Theil der Nacht widmete[2]), fand auch bisweilen ein persönlicher Statt. Ein gleiches, von der zartesten, tiefsten Theilnahme getragenes Verhältniss begegnet uns zwischen Gerson und seinen Brüdern. Der Eine, Nicolaus, war 1391 als Grammatiker in das Colleg von Navarra getreten[3]) und ging später zu den Coelestinern in Lyon. Wie innig der zugleich äusserst bildende Verkehr Gersons mit diesem Bruder war, mit welcher, beinahe weiblich zärtlichen Liebe er an ihm hing, der, von Natur mit schwächlichem Körper und weichem frommem Gemüthe begabt, der Schwermuth sehr zugängig gewesen zu sein scheint, zeigen seine Briefe, theils an den Vorstand des Klosters, dessen besonnener Behandlung er den schwächlichen Bruder empfiehlt[4]), theils an Nicolaus selbst[5]), der, wie Samuel durch die Mutter in Thränen von Gott erfleht, jetzt der Fürbitter Aller sein müsse. Er möge darin eine Gnade Gottes erkennen, dass weder Eltern noch Freunde seinem Entschlusse, in das Kloster zu treten, hinderlich gewesen; ihm (Gerson) sei es nicht so glücklich gegangen; er habe erfahren — wenn auch ohne grosse Nachtheile —, dass des Menschen Feinde seine Hausgenossen seien, denn aus zu starker Sorge für das Wohl der Kinder lassen die Eltern selten nur dieselben frei[6]). Gleiche Theilnahme bewies Gerson für seinen Bruder Johann, der als Theolog in das Collegium von Navarra und dann in den Coelestinerorden getreten war. Durch Pierre d'Ailly veranlasst, hatte er beide Brüder in Lyon besucht und nach seiner Rückkehr nach Paris in Briefen an den Bruder Nicolaus dafür Sorge getragen, dass Johann, der als Novize, theils seiner eifrigen Studien, theils der strengen Lebensweise wegen an Schlaflosigkeit litt, mit der grössten Schonung und Umsicht behandelt würde; denn jeder habe eine besondere Gabe, der eine mehr für Wissenschaft, der andere mehr für fromme Uebung: „bei der Liebe zu dem allgemeinen Orden, zu dem sie sich unter dem Abte Christus in der Taufe bekannt haben, und bei der gemeinsamen Mutter, der Liebe, dem Ziele alles Gesetzes, beschwört er ihn, milde mit dem Bruder zu verfahren; milde aber verfahre er, wenn besonnen, und besonnen, wenn er nicht dem Un-

---

[1]) Ein Bild dieses Verhältnisses giebt der Dialogue spirituel avec ses soeurs III, 805—29, wie der eben erwähnte Discours de la virginité; auch Epistola ad sorores III, 606 etc. — [2]) III, 602. — [3]) Launoi, regii Navarrae Gymnasii Paris. histor. in ejus Op. T. IV, part. I, p. 514. — [4]) Op. III, 746. — [5]) Ibid. 744: „frater, postquam ab illa angelica societate in humanis corporibus existente, cui feliciter adjunctus es, separati sumus — sensi equidem tum in via tum Parisiis teneritudinem erga te quandam in corde meo ultra quam alias sim expertus. Visa est mihi tunc absentia tua onerosior et sors durior supra solitum. Gemebam ad te ut bos separatus a compare suo. Dilaniabat insuper et non absque sensu magno doloris lacerabat animam meam evulsio et separatio tui a me atque inter cogitandum et loquendum de te percurrebant non vocatae lacrymae ad oculos et aegre mihi erat. — Frater dilectissime cordis mei noli animo contabescere si forte persenseris surepere in animam tuam mollitiem tibi insidiantem qualem de me nunc explicavi.“ In einem Trostgedichte auf dessen Tod (III, 767) ruft er: „frater, cordis amor tu!“ — [6]) III, 745. Ut enim succurrant liberis eos nunquam liberos esse volunt; quamquam mihi minus fuerit inimica dilectio, fuit tamen.

gestüme des eigenen Innern, sondern fremdem Rathe folge.“ Die Liebe der Brüder blieb das ganze Leben hindurch ungetrübt; sie wurzelte in der Einheit des Strebens [1]). Der Vater Gersons muss, dem obenerwähnten Schreiben der Mutter zufolge, noch bevor Gerson die theologische Doctorwürde erlangte, aus dem Leben geschieden sein; die Mutter starb 1401 [2]).

Den ersten grammatischen Unterricht, der, sobald nur die Schüler die Schrift des Donatus „von den Theilen der Rede“ memorirt hatten, das Lesen alter Autoren, besonders der Poeten, und selbst einigen vorbereitenden logischen Unterricht durch Memoriren und Erklären der „Sumula Petri Hispani“ umschloss [3]), soll Gerson in Rheims erhalten haben [4]). Aber bereits 1377, also im 14. Lebensjahre, kam er als Artist in das Collegium von Navarra nach Paris. Die Universität Paris stand damals auf dem Höhenpunkte ihres Einflusses und Ruhmes. Wiewohl aus dem wissenschaftlichen Drange und Bedürfnisse des XII. Jahrhunderts hervorgegangen, hatte die Sage sie nicht bloss für eine Gründung Carl des Grossen erklärt und ihre Entstehung an vier der bedeutendsten Namen jener Zeit, an Alcuin, Claudius, Rabanus und Johannes Scotus, geknüpft [5]), sondern ihr auch eine geschichtliche Bedeutung gegeben, die sie dem deutschen Kaiserthume, ja dem römischen Primate ganz gleich stellte und als das einzige Organ der kirchlichen Wissenschaft erscheinen liess [6]). Allein nicht dieser der Vergangenheit entlehnte Ruhm, sondern die unmittelbare Macht ausgezeichneter als Lehrer wirkender Persönlichkeiten, besonders Abailards, wie das, wenn auch rhetorisch gehaltene, Trostschreiben Fulco's an ihn zeigt [7]), und seit dem XIV. Jahrhundert der eigenthümliche Reiz des Pariser Lebens, für den die Pariserinnen nicht den geringsten Beitrag auch damals

---

[1]) Tunc, heisst es III, 746, vere comites sumus individui, cum in Christo unum sapimus, unum quaerimus, ad unum tendimus. — [2]) L'Ecuy T. I, p. 214. — [3]) Gerson op. I, 14—21. — [4]) Nach Anquetil, histoire de Rheims T. II, 324; cf. L'Ecuy I, 216. — [5]) Gerson op. V, 339, u. Launoi l. c. p. 8: fuerunt Parisiis fundatores hujus studii quatuor monachi Bedae discipuli: scilicet Rabanus, Alcuinus, Claudius et Joannes Scotus. — [6]) In Theodorici de Niem, nemus unionis, Basileae 1566 p. 362. Als Autor ist ein „quidam valens Alemannus“ genannt. „Huic regi (Galliae) suo haeredi in recompensationem regni defalcati (Verlust des Kaiserthums) adjecit (Carolus M.) studium philosophiae et liberalium artium, quod ipse de urbe Roma in civitatem Parisiensem transplantavit. Et est notatu dignum, quam debitus et necessarius ordo requirebatur, ut sicut Romani tanquam seniores sacerdotio et Germani vel Franci tanquam juniores imperio, ita Franci genere vel Gallici tanquam (minimi natu?) scientiarum studio decorentur; et ut fidem catholicam quam romana constantia firmiter tenet, illam Germanorum magnanimitas imperialiter tenere praecipiat, ut tandem Gallicorum argutia et facundia ab omnibus esse tenendam firmissimis rationibus approbet et demonstret. His siquidem tribus scilicet sacerdotio, imperio, studio tanquam tribus virtutibns videlicet vitali, naturali et animali s. Ecclesia catholica spiritualiter vivificatur, augmentatur et regitur: his enim tribus tanquam fundamento, pariete et tecto eadem Ecclesia quasi materialiter perficitur. Et notandum quod sicut Ecclesiae materiali unum fundamentum et unum tectum sufficit, sic sacerdotio una sedes principalis, scilicet Roma, et unus studio locus principalis, scilicet Parisii, sufficit: sed imperio quatuor loca principalia sancti spiritus ordinatione novimus attributa, quae sunt Aquisgranum, Arelatum, Mediolanum et urbs Roma. Die Stelle ist in mehrfacher Hinsicht bedeutsam. — [7]) Launoi l. c. p. 67.

boten [1]), so dass Manche die nicht zu Paris verlebte Zeit als verloren betrachteten [2]), zogen aus dem gesammten Abendlande die Blüthe [3]) der männlichen Jugend dahin. Wie die Universität sich aus der theologischen Cathedralschule von Notre-Dame und den grammatisch-logischen Schulen von St. Genofeva gebildet hatte — die theologische Schule von St. Victor war im XIII. Jahrhundert bereits erloschen —, so blieb auch ihr vorherrschender Zug der eines philosophisch-theologischen Unterrichtes. Darin lag auch der Grund ihrer anfänglichen Abhängigkeit von dem Kanzler des Capitels von Notre-Dame, der die Erlaubniss ertheilte, Unterricht zu geben (Licenz) und im J. 1200 durch Philipp August sogar die Gerichtsbarkeit über Studirende und Lehrer erhielt [4]), die bisher wie die übrigen Bewohner dem Prevot von Paris unterworfen waren. Diese Macht des Kanzlers machte sich in sehr drückender Weise fühlbar und die Universität wandte sich an Innocenz III. um Schutz. Er verlieh ihr das wichtige Recht, sich durch einen Syndicus vertreten zu lassen [5]), und sich Statute zu geben [6]), also förmliche Corporationsrechte [7]). Im J. 1213 kam darüber ein Vergleich zwischen der Universität und dem Kanzler zu Stande, der 1215 durch den Legaten Robert von Courçon die Bestättigung erhielt [8]). 1219 verbot Honorius III. dem Kanzler, ein Mitglied der Universität ohne Genehmigung des hl. Stuhles zu excommuniciren [9]), 1231 legte Gregor IX. dem Kanzler die Verpflichtung auf, vor eigens dazu abgeordneten Lehrern der Corporation den Eid beim Amtsantritt abzulegen, und gab der Universität das einflussreiche Recht, bei Verweigerung der Gerechtigkeit ihre Vorlesungen und Predigten zu suspendiren [10]). Endlich 1252 erhielt die Universität durch Innocenz IV. das Recht, ein eigenes Siegel zu führen [11]) und damit volle Selbständigkeit, so dass bis gegen Ende des XIII. Jahrhunderts auch die vier Facultäten — Artisten, Theologen, Decretisten und Mediciner — wie die vier Nationen der artistischen Facultät — die französiche, normännische, picardische und englische —, denen sich die anwesenden Deutschen, Flammänder und Italiener je nach nationaler Verwandtschaft anschlossen, vollkommen entwickelt erscheinen [12]). Wenn auch

---

[1]) Nach Paulin Paris, les Manuscrits IV, 80, hatte sich bereits im XIII. Jahrhundert das Sprüchwort gebildet:

Parisiis nati non possunt esse beati,
Non sunt felices, quia matres sunt meretrices.

Indessen von der bessern Seite zeigt sie der Mönch von St. Denys in seiner Chronik Carls VI., Paris 1839, T. I, p. 732. — [2]) Wie Lanfranc von Mailand, der 1296 seine „Ars chirurgiae" schrieb, bei Paulin Paris „les Manuscrits" V, 241, und das Schreiben Petrarca's an Philipp von Vitry, ebendaselbst III, 179. — [3]) In einem Universitäts-Statut vom J. 1327 (Bul. IV, 211) heisst es: Quamvis Universitas Parisiensis ad quam de cunctis mundi regionibus illi confluunt, quibus Deus et natura perfectiones humanas desiderare concessit, cuncta collegia mundi rectitudine disciplinae laudabilius regiminisque quiete delectabili praecellat.... — [4]) Bul. III, 2. — [5]) Ibid. III, 23. — [6]) Ibid. III, 52. — [7]) Siehe die zum Theil nach bisher ungedruckten Urkunden gegebene übersichtliche Darstellung von Charles Thurot „De l'organisation de l'enseignement dans l'Université de Paris au moyen-age. Thèse présentée à la Faculté de lettres de Paris. Paris 1850. — [8]) Bul. III, 81. — [9]) Ibid. III, 93. — [10]) Ibid. III, 140. — [11]) Thurot l. c. p. 12. — [12]) Ibid. p. 13—17.

die französischen Könige seit Philipp August Vieles für die Universität zur Hebung ihres Wachsthumes thaten [1]), so waren es doch die Päpste, deren mehrere, wie Innocenz III., Gregor IX., Urban IV., Innocenz V., Hadrian V., Benedict XII., Clemens VI., selbst der Universität angehört hatten [2]), denen die Universität ihre freie Stellung zu danken hatte wie den Vorrang ihrer Lehrer vor denen aller andern Universitäten (durch Nicolaus III.). Denn die Bedeutung der Universität für die Kirche, als beinahe einziger theologischer Schule, konnte seit dem XIII. Jahrhunderte dem Oberhaupte der Christenheit nicht verborgen bleiben. Alexander IV. nannte sie [3]) den Lebensbaum im Paradiese, den Leuchter im Hause Gottes, eine Quelle der Weisheit, die den nach Gerechtigkeit dürstenden Seelen zuströme. Durch sie erhalte die Menschheit, erblindet in Folge des Falles, das Auge der Erkenntniss; durch sie verleihe der Herr seiner Braut jene Weisheit und Beredtsamkeit, welcher die Gottlosen nicht wiederstehen können. Durch höhere Fügung sei es geschehen [4]), dass Paris in seiner Universität allen Städten vorleuchte, und durch sein Licht der Welt Licht verschaffe. Johann XXII. fand gleichfalls, dass sie durch göttliche Fügung zur Erleuchtung der Völker gegründet sei und die gesammte Kirche durch die Lehre und Tugenden ihrer ausgezeichneten Männer belebe [5]). Noch Urban VI. erklärt sie als Himmelsgestirn, dessen Licht die Finsterniss der Häresie und der Zerrissenheit verscheuche [6]).

Die Universität war sich auch dieser ihrer Bedeutsamkeit für die Kirche, mit der ihre gesammte Organisation im engsten Zusammenhang stand, vollkommen bewusst und sprach diess vor Fürsten und Päpsten mit grossem Selbstgefühle nicht nur selbst aus [7]), sondern fand sich auch durch ihre Glieder in diesem Sinne bei jeder Gelegenheit in That und Wort vertreten; Gerson spricht bis an das Ende seines Lebens von ihr, als „seiner Mutter", der „Mutter des Lichtes der hl. Kirche" [8]), der „Pflegerin alles Wahren und Guten in der Christenheit" [9]), dem „wahren Abbilde des himmlischen Jerusalem" [10]), der „Gebieterin über alles Wissen" [11]), der „Quelle der Wissenschaft, dem Lichte unseres Glaubens, der Schönheit und Ehre Frankreichs, ja der ganzen Welt" [12]). Auch ihre Feinde müssen es zugestehen, dass sie alle Universitäten überragt [13]). Indem er in einer Rede an Benedict XIII. die Universität als einen Garten der Lust bezeichnet, in dem sich der Baum der Erkenntniss des Guten und Bösen und die Quelle des Wissens befindet, die in den vier

---

[1]) Hist. litt. de France IX, 7; cf. Dubarle, histoire de l'Université de Paris, Paris 1849, T. II, p. 68, und Bul. IV, 169. 171. — [2]) Launoi l. c. p. 72. — [3]) Ep. 277, lib. I, bei Nat. Alexander hist. eccles. T. VII, p. 22 ed. Paris 1714 fol. — [4]) Ibid. p. 23. — [5]) Bul. IV, 174. — [6]) Launoi l. c. p. 80. — [7]) Bul. IV, 687: „id semper", heisst es in einem Schreiben an König Carl VI, „maximae curae fuit pro sacrosancta religionis catholicae custodia continuis vigiliis excubare, ne quid in eam erroris detrimenti aut scandali irreperet. Sic nempe salutiferum illud fore studium aestimabant, si illud ad profectum et tutelam Ecclesiae convertissent. Noch stärker spricht D'Ailly Namens der Universität vor Clemens VII. (ibid. 605). — [8]) Opera II, 432. — [9]) II, 201 u. 123. — [10]) III, 1530. — [11]) IV, 507. — [12]) IV, 571. — [13]) II, 90.

Facultäten sich wie in vier Strömen belebend über die Welt ergiesst, drückt er sein eigenes Selbstgefühl als Lehrer der Universität damit aus, dass er die Lehrer der Universität dem Papste als „seine Coadjutoren“ empfiehlt [1]).

Durch diese Stellung der Universität zur Kirche gelangte sie seit Philipp IV. auch zu Einfluss am französischen Hofe. Die Könige schützten sie als ihre „Tochter“ bei ihren Rechten, selbst mit Preisgebung solcher Beamteten, die im Interesse des Reiches gegen die Universität eingeschritten waren [2]), traten bisweilen, um ihre Ansprüche zu mässigen, in Unterhandlung mit ihr [3]) und liessen es geschehen, dass sie als förmliche Vermittlerin zwischen Regierung und Volk auftrat [4]). Dieser politische Einfluss aber wurde, wie wir sehen werden, die Klippe, an der ihre bisherige Stellung scheiterte. Diese Stellung war auf das innigste verwebt mit ihrer Organisation, deren Grundzüge diese sind. Die Universität Paris hatte ihre corporative Basis an ihren Lehrern. Um Mitglied einer Facultät zu werden, musste man in der artistischen (philosophischen) Facultät den Grad eines Magisters, in den übrigen Facultäten den eines Doctors haben. Da nun alle Baccalaureen der übrigen Facultäten Magistri artium waren, so ergab sich die Eigenthümlichkeit, dass sie alle auf so lange der Artistenfacultät angehörten, an ihren Wahlen und Berathungen Theil nahmen, bis sie durch das Doctorat zu derjenigen Facultät Zutritt erhielten, der sie anzugehören wünschten. Die vier Nationen der Artistenfacultät und die drei übrigen Facultäten standen daher ganz selbständig nebeneinander, so dass die Bezeichnung der Universität durch Thurot [5]) als einer „Föderativ-Republik“ für ihre Verfassung ganz entsprechend ist. Die Rechte wie der gemeinsame Einfluss wurde daher von Seite der einzelnen Corporationen in der Versammlung der Nationen und der Facultäten geübt, und die verwaltenden Organe derselben, die Procuratoren der Nationen, die Decane der Facultäten und der Rector konnten, mit wenigen Ausnahmen, nur nach dem gemeinsam gefassten Beschlusse der Corporation handeln; blos die Zusammenberufung zur Versammlung, der Vorsitz und die Repräsentation blieben als auszeichnende Rechte. Die Besorgniss für mögliche Erweiterung der Amtsrechte, wie sie bei längerer Amtsdauer unausbleiblich ist, gestattete daher nur eine sehr kurze Dauer für Verwaltung dieser Stellen. Der Rector, der zwar als Haupt der gesammten Universität betrachtet, aber doch nur von den Gliedern der artistischen Facultät gewählt wurde, war nur auf drei Monate, die Procuratoren der Nationen gar nur auf einen Monat gewählt, konnten jedoch wieder gewählt

---

[1]) II, 51. 52. Wie bescheiden dagegen das Urtheil der Universität Wien über sich! Deus scientiarum dominus decrevit, *rivum* aliquem fontis sapientiae in Germanos divertendum . . . Cf. Rink Geschichte der Universität Wien (Wien 1854) Bd. I, p. 77. — [2]) Chronik von St. Denys lib. II, c. 4. T. I, p. 98. — [3]) Ibid. lib. XXV, c. 14. T. III, p. 84. — [4]) Ibid. lib. III, c. 4, T. I, p. 145 u. c. 18, p. 238. — [5]) L. c. p. 19. Bei dem Mangel anderer Quellen als Bulaeus, Launoi und einzelner Stellen Gersons und der Chronik des Mönchs von St. Denys ist für die Darstellung der Organisation Thurots Schrift zu Grunde gelegt.

werden. Nur die Decane der drei andern Facultäten — in der theologischen Facultät hatte seit 1354 ein Syndicus die Functionen des Decans, sonst der älteste active Professor — hatten bei der kleinen Zahl und dem mehr abgeschlossenen Interesse ihrer Glieder grösseren Einfluss. Wie jede Facultät traf auch jede Nation Verfügungen über Disciplin, Benützung der Hörsäle, Vorlesungen, Disputationen und Erlangung der Grade; jede hatte ihre eigenen Beamteten, Siegel, Kasse, Schutzpatrone und kirchliche Feste. Die Versammlungen, in der Regel am Samstage nach dem Morgengottesdienste, fanden für die Artisten zu St. Julien, für die Theologen bei den Mathurinern, für die Decretisten in der Capelle des hl. Johannes von Jerusalem, für die Mediciner in dem Hause des jeweiligen Decans statt. In der Regel wurden nur die wirklichen (regentes) Lehrer berufen, in ausserordentlichen Fällen auch die nicht lesenden. In den drei höhern Facultäten stimmte man nach Köpfen, bei den Artisten nach Nationen, so dass jede Nation, ohne Rücksicht auf die Zahl ihrer Glieder, nur Eine Stimme hatte. Den Beschluss verkündete der Procurator Namens der Nation, der Rector Namens der gesammten artistischen Facultät. In den allgemeinen Versammlungen der Universität hatte jede Nation wie jede Facultät Eine Stimme; der Beschluss sollte durch Einmüthigkeit der Stimmen gebildet werden. Jede Facultät und Nation hatte ihre Pedelle, welche den Beginn der Ferien und Vorlesungen, die Entscheidungen und Erlasse der Corporation verkündeten und bei feierlichen Auftritten vor dem Rector, Decan oder Procurator mit silbernen Stäben einhergingen. Alle diese Beamteten hatten, wie jeder Studirende, der seinen Grad erlangen wollte, einen Eid zu leisten, seinen Pflichten getreu nachzukommen. Jedoch sollten diese Eide nicht gegen die einmal herrschend gewordene Observanz verpflichten [1]). Jede Nation und Facultät verwaltete ihre Einkünfte selbst; die Nationen durch einen jährlich gewählten Quästor, die Theologen durch den ersten Pedellen, die Decretisten durch einen Kämmerer, die Mediciner durch den Decan. Diese Einkünfte bestanden grösstentheils in Bezügen, die von den Mitgliedern der Universität für Miethung von Hörsälen, Instanderhaltung eigener Häuser, Feier kirchlicher Feste, oft für Processe und Gesandtschaften im Interesse der Universität erhoben wurden. Was übrigte, wurde vertheilt oder in gemeinsamen Gelagen verzehrt [2]). Die Universität als solche war immer arm; der Grund lag theils in Errichtung der vielen Collegien für Studirende, theils in dem kirchlichen Charakter der meisten Glieder, die durch Beneficien und Präbenden Versorgung gefunden und nach päpstlicher Bewilligung während eines siebenjährigen Aufenthaltes an der Universität die Früchte ihrer Beneficien beziehen konnten [3]). Jährlich sandte die Universität dem Papste ein Verzeichniss (rotulus) derjenigen Lehrer, die sie in der gegebenen Reihenfolge der Ver-

---

[1]) Gerson. Op. III, 46. 47. Exigentes talia juramenta non intendunt obligare ad ea quae nec ipsi nec patres eorum observarunt. — [2]) Bulaeus IV, 674. — [3]) Die bezüglichen Erlasse Johanns XXII., Clemens' VI., Clemens VII. bei Bulaeus IV, 233. 295. 596.

leihung von Beneficien am würdigsten hielt [1]). Die Formulirung dieses Vorschlages erfolgte durch die Facultäten und Nationen; die Reihenfolge bestimmte sich nach der Zahl der Jahre im Lehramte, und zwar des wirklichen (actu) Lehrens. Nur der Rector war von dem Verzeichnisse ausgeschlossen, Ehren halber; dagegen mussten die von der Universität an den päpstlichen Stuhl Abgeordneten noch vor Ueberreichung des Rotulus für den Rector ein eigenes Gesuch übergeben; später wurde er blos primo loco im allgemeinen Gesuche gestellt, dann die Procuratoren der Nationen, dann die Lehrer. Diese Gesuche hatten meistens geringen Erfolg. Gerson hat in öffentlicher Rede die Mittellosigkeit der Theologen als Grund bezeichnet, warum die Theologie selbst bei Vielen verachtet sei und nur Wenige sich ihrem Studium widmen möchten, während Alles sich dem weltlichen Wissen zudränge [2]), und selbst vor Benedict XIII. darauf hingewiesen, die Verleihung von kirchlichen Beneficien an Lehrer der Universität sei so spärlich, dass selbst Doctoren der Theologie ohne anderweitige Bezüge die nöthigen Mittel zum Leben nicht aufzubringen vermöchten [3]). Da nun gerade während des Schisma diese Gesuche noch einigen Erfolg hatten, indem der französische Episcopat, sobald ihm in Folge der Entziehung von der Obedienz Benedicts die Verleihung der Beneficien überlassen war, beinahe keine Rücksicht auf die Universität nahm [4]) — ein Missstand, über den auch die Universität Wien Klage führte [5]) —, andererseits die Absendung von solchen Gesuchen immer mit bedeutenden Kosten verbunden war, so entstand allmälig eine Abneigung gegen diese Sitte.

Je mehr sich die Universität rücksichtlich des zeitlichen Besitzes beschränkt fand, desto zäher hielt sie auf ungeschmälerte Wahrung der Privilegien, die sie gleich dem Clerus bei ihrem vorherrschend kirchlichen Charakter [6]) besass: dahin gehörte namentlich Befreiung ihrer Angehörigen von der weltlichen Gerichtsbarkeit und von Abgaben, selbst kirchlichen, wie sie glaubte [7]). Für Wahrung dieser Privilegien hatte ihr Gregor IX. die Vollmacht zu einer dem kirchlichen Interdicte ähnlichen Maasregel verliehen, nämlich ihre Vorlesungen, Disputationen und Predigten auf so lange zu sistiren, bis

---

[1]) Bulaeus IV, 901 c. r. — [2]) Quae (theologia) dudum sola viris summis in honore erat, nunc ab hominibus infimis habetur contemptui et jam apud nonnullos *infame* et *dedecorum nomen* est et florentem ejus odorem quemadmodum venifera animalia ferre nequeunt et raros ejus cultores rident et in fabulosum suum vertunt jocum. Cur ita? Eo scilicet quod nudi ac inopes eis videantur nec infames divitias habent malis artibus — conquisitas, quod insuper beneficiis carent .... — [3]) Op. II, 62. Ubi tanta est provisionis tenuitas de bonis ecclesiasticis, ut vix pauci ex Magistris et Doctoribus etiam in Theologia sine aliquo quaestu valeant habere alimenta et quibus tegantur .... — [4]) Bul. V, 186. Chronik von St. Denys lib. XX, c. 20, T. II, 746. — [5]) Rink l. c. I, 40. — [6]) Erst 1452 erhielten die Laien der medicinischen Facultät die Erlaubniss, sich zu verehelichen; die eigentliche Säcularisation erfolgte im XVI. Jahrhundert. Thurot l. c. p. 31. — [7]) „Quamquam priscis temporibus“, sagte noch 1491 die Universität in einer Appellation an Innocenz VIII, „veteres summi Pontifices ab ecclesiasticis interdum personis sibi Romanaeque Ecclesiae aut aliis decimas tribuendas decreverint et mandaverint, Parisiensis tamen Universitatis supposita nunquam ad illas solvendas compellere voluerunt (?); non ignorantes, quod litterae loquendi *vivendique* libertatem expetunt et sequuntur, servitutem fugiunt atque abhorrent. Preuves des libertés T. II, p. 310.

sie ihr Recht erlangt habe [1]). Wie das Interdict verfehlte auch diese Cessatio nicht, grossen Eindruck zu machen; allein der rücksichtslose Gebrauch stumpfte hier wie dort die Waffe ab; 1399 erfolgte die Cessatio gerade während der Fastenzeit, 1405 während des Adventes, 1407 vom Advent bis Ostern [2]), so dass in dieser, besonders für Verkündigung des göttlichen Wortes und Weckung des Busssinnes bestimmten Zeit in ganz Paris zum grossen Aergernisse der Gläubigen keine Predigten gehalten werden konnten. Bereits 1405 rügte man in öffentlichen Anschlägen das Unkirchliche eines solchen Verfahrens und 1407 brach der Unwille allgemein los. Aber erst Ludwig XI. erhielt von dem römischen Stuhle im J. 1482 die Aufhebung dieses Privilegiums und die letzte Cessatio fand 1499 statt. Indessen bewies die Universität nicht für alle Angelegenheiten eine derartige strenge Haltung; der Leichtsinn und Uebermuth der Jünglinge in der artistischen Facultät — hatten ja selbst die meisten Lehrer derselben nicht das volle männliche Alter erreicht, und betrachteten ihre Thätigkeit nur als Uebergang zu einer lohnenderen Stellung — die steten Conflicte zwischen den Säcularen und Regularen in der theologischen Facultät, die engeren Interessen der Decretisten und Mediciner, besonders aber während des Schisma die kirchlichen und politischen Parteiungen, liessen es häufig nur insoweit zu einem gemeinsamen Handeln kommen, als das eigene Interesse dabei berührt war. In den Versammlungen der Universität fanden sich daher oft die Facultäten und Nationen sehr schwach vertreten, bei den Mathurinern bisweilen kaum 5 — 6, während die gemeinsamen Gelage stets zahlreich besucht waren [3]). Uebrigens liessen die sittlichen Zustände der Universität ihre Freiheiten oft in einem sehr zweifelhaften Werthe erscheinen. Das Streben nach möglichster Ungebundenheit, der gleiche Fuss, auf den in der artistischen Facultät sich Lehrer und Schüler stellten, die massenhafte Concurrenz junger Lehrer und Pädagogen, die geistig und sittlich selbst zu tief standen und durch oberflächlichen Unterricht und gewinnsüchtiges Accommodiren an die Neigung der Zöglinge diese in ihrem wüsten und kecken Treiben bestärkten, führten in dem an Genüssen, Zerstreuungen und Unruhen jeder Art reichen Paris Zustände bei den Studirenden herbei, die alle Disciplin und statutarische Bestimmungen illusorisch machten, da Niemand den Muth und die Kraft hatte, sie aufrecht zu halten. Selbst während der Predigten kam der Uebermuth in frechem, störendem Verhalten zum Ausbruch. Jede Rüge, auch der Besseren, wurde als ehrenwidrige Beleidigung aufgenommen [4]). Da die Universität übrigens

---

[1]) Bul. III, 141. — [2]) Chronik von St. Denys T. II, 746. T. III, 352. 726. — [3]) Die englische Nation beschliesst am 10. Mai 1417: „amodo magistri non venientes ad congregationes non etiam intrent tabernam, viso quod quando est congregatio sunt quatuor vel quinque, in tabernis autem triginta vel eo circa.“ — [4]) Ich will als Beleg nur Eine Stelle Gersons vom Jahre 1403 ausheben (Op. I, 110. 111.). Alium subinde in Christo cerno Universitatis studio defectum et hunc quidem maximum. Iste est circa juvenum disciplinam in moribus imo et in fundamentali primitivorum suorum eruditione non mediocris defectus aut error: agente hoc ut plurimum nimis exuberanti paedagogorum multitudine, quorum aliqui (salva laude bonorum et absque contumelia cujusquam dixerim) vel caeca ignorantia vel segni negligentia vel quaestuosa

aus beinahe allen Ländern des Abendlandes sich ergänzte, wurde es aufmerksamen Beobachtern nicht schwer, die Gebrechen zu bemerken, durch welche die einzelnen Nationalitäten sich kennzeichneten. Nach einer Schilderung des Cardinals Jacob von Vitry waren die Engländer Trunkenbolde, die Franzosen stolz und weichlich, die Deutschen wüthend und obscen, die Normannen hochmüthig und eitel, die Burgunder brutale Narren, die Bretonen leicht und unbeständig, die Lombarden habsüchtig, boshaft und feig, die Römer zu Aufruhr und Gewaltthat geneigt, die Sicilianer grausam und tyrannisch, die Brabanter Diebe, die Flamänder Wüstlinge [1]). Im Hinblicke auf diese Zustände nannte Nicolaus von Clemangis Paris ein Babylon, in welchem keiner lange verweile, ohne an Verstand und Gefühl verdorben zu werden [2]).

Dass unter solchen Verhältnissen das wissenschaftliche Streben an der Universität nicht verkam, sondern sie auch in den schlimmsten Tagen das Bewusstsein ihrer Aufgabe behielt, dafür wirkten zwei Umstände zusammen. Einmal die Theilnahme der Mönchsorden an der Universität und die damit verbundene Eifersucht zwischen den regularen und säcularen Gliedern der Facultäten, dann die Gründung von Collegien zu dem Zwecke, durch gemeinsames unter Aufsicht stehendes Leben die Jugend der literarischen und sittlichen Zuchtlosigkeit zu entreissen und für den kirchlichen Dienst in geeigneter Weise vorzubereiten. Die beiden Orden der Dominikaner und Franziskaner waren zunächst für rein praktische Zwecke gegründet; sie sollten das gesunkene religöse Leben emporheben durch Erweckung zur Busse und Belehrung in der Wahrheit des Glaubens. Allein auch dieser Zweck liess sich nicht ohne einige Vorbildung erreichen, wesshalb der hl. Franz den Brüdern das Studium der hl. Schrift gestattete [3]) und den hl. Antonius von Padua mit Vorlesungen über Theologie beauftragte [4]); nur „dass der Geist des Gebetes dabei nicht

---

maleque placente adulatione, vel inepta levitate vel, quod intolerabiliter pestiferum est, contagioso perversissimae vitae exemplo, ipsis suis scholaribus noxii sunt, e quibus non exstirpunt malas inclinationum radices, sed nutriunt et augmentant, dum vel eos corrigere, ne abeant, extimescunt, vel quia religio petasque sordent eis et suo indignum officio deputant talia suos scholares edocere, aut quoniam verentur ne docentes illud quod negligunt incidant (in) illud improperium, pueris etiam notissimum: „Turpe est doctori cum culpa redarguit ipsum.“ Sic adolescentiae frena laxantur, sic eunt in adinventionibus suis dimmissi secundum desideria cordis eorum et per vitiorum avia ruunt praecipites. Fiunt exinde contumeliosi, vagi, petulantes, inobedientes, proni ad inimicitias inferendas, impatientissimi ad illatas; *irreligiosi praeterea, nil amplius a Pagnis de christiana religione perdocti.* Postremo, ut de quibusdam Judas apostolus ait (2. 12): „Maculae sunt“, vel ut vulgus loquitur, sacci carbonum, alter alterum pessimis modis maculantes. Sed et quales domi sunt foris in sermonibus palam faciunt, ubi pro summa quae ubi observanda erat morum modestia, insolentissimis atque incompescibilibus sibilationibus, gestibus et obmurmurationibus omnia confundunt, et verbum Dei cum suo evangelizante probrose spernunt, impediunt, turbant et obrumpunt. — Credite mihi, amarissima est veritas, sed nescio quo pacto apud nullos amplius quam apud literatos, qui sapientes sunt in oculis suis, apud quos omnis vel ad monitio charitativa vel fraterna correctio contumeliosae et vindicandae deputatur insutiae ... — [1]) Collection de Mémoires relatifs à l'histoire de France par Guizot T. XXII, 292; cf. Dubarle T. I, p. 79. — [2]) Opera p. 148 u. 177 ed. Lydius. — [3]) Opera, Bonnae 1849, p. 246. — [4]) Ibid. p. 8.

erlösche". Antonius war ein Schüler des der Schule von St. Victor angehörigen Abtes Thomas von Vercelli und wahrscheinlich durch einen Schüler des hl. Antonius pflanzte sich diese dem Geiste des Stifters mehr entsprechende Richtung auf Bonaventura fort [1]), während Alexander von Hales, Scotus und Occam Muster philosophisch-theologischer Bildung für den Orden blieben, der keine Ausgaben scheute, um durch reiche Bibliotheken in den einzelnen Häusern allen seinen Gliedern die Wissenschaft zugängig zu machen. Einen förmlichen Studienplan scheint der Orden nie gehabt zu haben, während aus den einzelnen Bestimmungen der Generalcapitel des Dominicanerordens [2]) sich ergiebt, dass bereits bis gegen Mitte des XIV. Jahrhunderts dieser Orden eine durch zweckmässige Organisation auch für die Universität Paris bedeutsame Studienordnung besass. Im J. 1221 gründete der Orden zu Paris auf Grund und Boden der Universität seinen ersten Convent; 1229 erlangte er einen theologischen Lehrstuhl und kurz darauf einen zweiten. Bereits 1230 folgten die Franziskaner, 1252 die Prämonstratenser, 1256 die Bernhardiner, 1259 die Carmeliten, 1261 die Augustiner und 1269 der Orden von Clugny. Jeder dieser Orden hatte seinen theologischen Lehrstuhl. Der Einfluss, den Lehrer wie Zöglinge der Orden auf die Universität übten, war folgenreich. Die Zöglinge waren bereits an Ordnung und Disciplin gewöhnt und durch die Ehre des Ordens, die auch ihre Ehre war, zu steter Thätigkeit angespornt; die Lehrstühle wurden nur Männern verliehen, die bereits sonst sich als Lehrer ausgezeichnet hatten, und für das Studium der Theologie sollten nur die befähigteren jüngeren Mitglieder nach Paris gesandt werden. Das führte auf die Ueberzeugung, dass eine geordnete, beaufsichtigte Lebensweise unerlässlich sei, wenn man das Studium für die Kirche segensreich machen wolle, und indem man nun diesen Zweck in einer dem Charakter der Universität entsprechenden Weise verfolgte, entstand die Gründung von Collegien. Diese Gründung ging weder vom Staate, noch von der Kirche als solcher aus; weder der französische Episcopat, noch der französische Clerus als solcher hat sich dabei betheiliget; sie war Frucht des wohlthätigen Sinnes einzelner Bischöfe, Canoniker und Laien, die der leiblichen Noth zunächst der armen Studenten abhelfen wollten, die in so gedrückter Lage sich häufig fanden, dass Cäsarius von Heisterbach sie „wahre Martyrer" nannte, wenn sie in Unschuld leben und mit Muth arbeiten [3]), und Philipp IV. im J. 1312 den Studenten wegen ihres mühevollen Berufes die üblichen Zölle für Kleider, Victualien u. s. w. erliess [4]). Dieses kam aber doch nur den, wenn auch weniger

---

[1]) Von einem persönlichen Einflusse kann bei beiden Männern keine Rede sein, da Antonius 1231 starb, wo Bonaventura kaum 10 Jahre alt war. Allein in der angedeuteten Weise hat auf einen Zusammenhang Liebner aufmerksam gemacht („Hugo v. St. Victor" p. 91) durch Hinweis auf eine bei Oudin (Comment. III, 9—11) angeführte Stelle aus dem Chron. s. Franc. l. V, c. 5. — [2]) Bei Martene, thesaur. anecdot. IV, 1681; cf. Thurot l. c. 115. — [3]) Die Stelle bei Haureau, de la philosophie scholastique, Paris 1850, T. I, p. 25. — [4]) Bul. IV, 165. Nos attendentes labores, vigilias et sudores, poenarias tribulationes et aerumnas quas praefati studiosi subeunt pro scientiae margarita quaerenda, qualiter etiam amicos, parentes dimittunt et patrias, fortunas suas atque substantias contemnunt, de longinquis partibus venientes....

Bemittelten zu Gute. Viele aber kamen in solcher Dürftigkeit nach Paris, dass sie ihren Unterhalt entweder erbetteln oder durch Dienste bei einem Magister, reichen Studenten oder in einem College sich denselben verschaffen mussten, was eben so wie die reichen Mittel Einzelner nicht blos zu Ausschweifungen, sondern auch zu Betrügereien und Verbrechen führte, die durch den Prevôt von Paris bisweilen scharf gezüchtigt wurden. Daher waren die im Laufe des XIII. Jahrhunderts gegründeten Collegien mehr Hospitien, in denen arme Studenten Nahrung und Obdach fanden. Erst durch die Stiftung des Caplans des hl. Ludwig, Robert Sorbon, und noch mehr durch die Gründung des Collegs von Navarra wurden diese Institute Bildungsstätten für die Universität und den Clerus. Beinahe nur aus diesen beiden Collegien gingen die Männer hervor, welche die Universität den Orden mit Erfolg gegenüberstellen konnte, denn in beiden Häusern fanden sich alle die wohlthätigen Folgen einer gemeinsamen, wohldisciplinirten Lebensweise, ohne die von den particulären Interessen eines Ordens untrennbare Einseitigkeit und Befangenheit. Nach einer von Thurot[1]) gegebenen statistischen Uebersicht wurden in der Zeit von 1200 bis 1500 etwa 50 Collegien gegründet; die meisten treffen jedoch in die erste Hälfte des XIV. Jahrhunderts, nämlich die Gründung von 19 Collegien mit 375 Bursen; — Burse ist der wöchentliche Betrag an Geld, den jeder der Zöglinge eines Collegiums für seinen Unterhalt empfängt; gewöhnlich 3—4 Pariser Sous; in der Sorbonne stieg er bis zu 8 Pariser Sous; — von 1348—1400 fanden sich 10 Collegien mit 130, und im XV. Jahrhundert nur 5 Collegien mit 24 Bursen gegründet. Der grösste Theil dieser Collegien löste sich in Folge ihres geringen Vermögens und schlechter Verwaltung auf, wesshalb Gerson für Anfertigung von Testamenten den Rath gab[2]), weniger auf Stiftung von neuen Collegien und Hospitälern bedacht zu sein und lieber die bereits bestehenden durch Aufbesserung ihres Vermögens zu erhalten und zu erweitern. Indem wir die Verfassung des Collegs von Navarra, in welchem Gerson seine philosophische und theologische Bildung erhielt, näher betrachten, gewinnen wir zugleich ein Bild von der Organisation der besseren dieser Häuser.

Das Colleg von Navarra wurde 1304 von der Königin von Navarra, Johanna, Gemahlin Philipps des Schönen, mit Einverständniss des Königs und Thronfolgers (beide sind in der Stiftungsurkunde unterzeichnet) gegründet[3]). Die Königin will einen Verein stiften, der gleich einer Quelle des Lebens „Adoptiv-Söhne Gottes“ erzeugen und durch Reinheit des Wandels wie der Lehre die Welt befruchten soll. Wie aber in der Kirche sich ein dreifacher Stand finde, der Beginnenden, Fortschreitenden und Vollendeten, so sollen auch im Hause von Navarra drei Klassen von Jünglingen aufgenommen werden, nämlich 20 für grammatischen Unterricht, 30 für Logik und Philosophie, und 20 für Theologie. Zu seinem Unterhalte soll jeder

---

[1]) L. c. p. 126. — [2]) Op. III, 759. — [3]) Urkunde bei Launoi l. c. p. 293 und Bul. IV, p. 74 u. 97.

Grammatiker wöchentlich 4, der Logiker 6, der Theologe 8 Pariser Sous auf so lange als Burse beziehen, bis der Grammatiker ein Beneficium von 30, der Logiker von 40, der Theologe von 60 Pariser Pfund oder mehr erlangt habe. Diejenigen Theologen, die Priester werden wollten, durften sich auf den Titulus bursae ordiniren lassen und so lange im Hause bleiben, bis für sie anderwärts gesorgt war. Hatte aber ein Theologe das Licentiat erlangt, dann musste er das Haus verlassen. Die Zöglinge in der Grammatik und Logik sollten unter Aufsicht von Lehrern stehen, die ihnen durch Wort und Beispiel die rechte Leitung zu geben vermöchten; als Gehalt dafür sollten sie eine doppelte Burse erhalten. Der Vorstand des Hauses, Rector, sollte durch die theologische Facultät oder Universität ernannt werden und dann in Verbindung mit Deputirten der Universität die Lehrer des Hauses ernennen und die Aufnahme vollziehen; hierin trat jedoch eine Aenderung ein, indem der jeweilige Beichtvater des Königs das Recht erhielt, den Rector zu ernennen und die offenen Plätze an Jünglinge zu vergeben. Die Einkünfte verwaltete der königliche Rechnungshof [1]). Die Aufzunehmenden — keine Provinz Frankreichs war ausgeschlossen — sollten weder durch eigene noch durch Hilfe der Eltern im Stande sein, sich den nöthigen Unterhalt für ihre Studien zu gewinnen, und in gutem Rufe stehen. Jährlich einmal sollte die theologische Facultät oder eine von ihr und der Universität gemeinschaftlich ernannte Commission das Colleg visitiren und sich von dem Rector Rechenschaft geben lassen über Verwaltung, Betragen der Lehrer und Zöglinge und die zum Besten des Hauses für nöthig erachteten Maasregeln ergreifen [2]). Das Haus war mit einem jährlichen Einkommen von 2000 turonesischen Pfunden bedacht; was bei der Verwaltung erübrigt werden konnte, sollte zur Anschaffung von Büchern oder auch zur Mehrung der Bursen verwendet werden.

Die innere, zum Theil dem Sorbonischen College nachgebildete Einrichtung betreffend, so war, um das Auslaufen der Zöglinge zu vermeiden, mit dem Hause eine Capelle verbunden und dafür zwei Capläne nebst zwei dienenden Clerikern angestellt. An allen Sonn- und Festtagen mussten die Zöglinge mit dem Glockenschlage in der Capelle erscheinen, die canonischen Stunden beten und die Messe hören; wer ohne gesetzlichen Grund abwesend war, sollte für das erstemal mit dem Verluste einer Wochenburse bestraft werden. Ferner mussten alle Zöglinge dem Gedächtnisstage für Philipp den Schönen zu St. Denys beiwohnen und Tags darauf (30. November) denselben in der eigenen Capelle begehen; desgleichen den Jahrestag der Königin bei den Minoriten. Jeder Zögling sollte jährlich vier, wenigstens zwei Psalterien für die Stifterin beten, die Priester eine eigene Oration für sie der Messe beifügen. Eine Verpflichtung,

---

[1]) Thurot l. c. 151. — [2]) „Et si sint aliqui de quibus nulla vel modica spes haberi valeret, quod in sua facultate possent proficere, et de circumstantiis universis domus et scholarium se fideliter informabunt et ea, quae corrigenda repererint, diligenter corrigent, punient, deponent, mutabunt ea quae reformatione digna invenient, tam circa domum quam personas ejusdem fideliter reformabunt."

auch an Wochentagen dem Gottesdienste beizuwohnen, ausserordentliche Gelegenheiten, Universitäts- und Facultäts-Feste ausgenommen, scheint nicht für alle Zöglinge stattgefunden zu haben; wenigstens waren in andern Collgien, z. B. dem Colleg Harcour, das für 28 Artisten und 12 Theologen gestiftet war, die Artisten ausdrücklich dieser Verpflichtung enthoben [1]). Die einzelnen Klassen der Zöglinge, wie auch der Rector und die Capläne, wohnten getrennt, der Tisch dagegen war gemeinschaftlich; Allen war eine einfache Tracht und die clericale Tonsur vorgeschrieben [2]); keiner soll auf seinem Zimmer essen, ausgenommen er ist krank oder hat einen Fremden als Gast; sonst sollen alle Gäste an dem gemeinsamen Tische mitessen auf Kosten dessen, der sie eingeladen. Auswärtige dürfen ohne specielle Erlaubniss nicht über 6 Tage im Hause weilen, kein Zögling ausserhalb des Hauses schlafen oder spät nach Hause kommen, ohne gewichtigen Grund, den er eidlich vor dem Lehrer der Theologen erhärten muss, bei Strafe von 2 Sous. Kein Knabe darf allein ausgehen, es wird ihm stets ein anderer unverdächtiger mitgegeben. Alle sollen unter sich im Verkehre der lateinischen Sprache sich bedienen und eidlich geloben, die Geheimnisse des Hauses und der Genossen Auswärtigen nicht mitzutheilen. Die Artisten sollten, wenn sie nach dem siebenten Jahre iher Aufnahme das Licentiat nicht erlangt haben, das Haus verlassen; desshalb wird ihnen fleissige Lecture logischer Schriften und Theilnahme an den Disputationen empfohlen, die im Winter alle acht, im Sommer alle vierzehen Tage gehalten werden. Zur Erholung sind zweimal die Woche Belustigungen unter Aufsicht gestattet, später finden sich sogar Tänze und Schauspiele [3]). Die Theologen sollten in ihren Studien dahin streben, während der 6 ersten Jahre in den Pfarrkirchen predigen zu können, wie sie auch der Reihe nach an den Vorabenden von Festen eine „Collatio“ vor den versammelten Zöglingen halten mussten. Sonst sollten sie im siebenten Jahre ihres theologischen Studiums für den biblischen und im zehnten für den Cursus der Sentenzen befähigt sein, zur Erlangung des Grades aber um der Ehre des Hauses willen Keiner zugelassen werden, der nicht von den besseren Genossen das Zeugniss seiner Befähigung erhalten. Wie alle übrigen Zöglinge mussten auch sie eidlich Beobachtung der Statute, ihrem Vorstande Gehorsam (in licitis et honestis) und ihrem Lehrer ehrerbietiges Verhalten geloben, wohl mit Rücksicht auf häufig vorkommende theologische Verdächtigung [4]). Grosse Er-

---

[1]) Bul. IV, 152: „diebus legibilibus ad missam nolumus obligari“. — [2]) Launoi l. c. p. 300: „statuimus quod omnes socii de domo cujuscunque facultatis existant honeste se habeant in gestu et habitu; nullus calligas habeat nisi nigras, nullus sotulares deferat laqueatos, nullus comam nutriat nec habeat calamistrum (Brenneisen) nec cucusam sed tonsuram rotundam deferat et coronam satis largam“. — [3]) In einer Revision der Statuten vom J. 1464 heisst es: „ad tollendum lascivias et chorearum excessus et temporis perditionem quae occasione chorearum provenire dignoscitur, magistri Artistarum et Grammaticorum nullatenus de cetero permittent mimos in quocunque festo adesse, nisi forte Regum duntaxat, juxta morem antiquum“. Ibid. p. 372. — [4]) „famam“, heisst es in den Statuten, „et pacem et honorem dicti magistri in Theologia custodiant nec contra eum modo quolibet facient nec machinabuntur, nisi evidens defectus appareat in eodem“.

leichterung für das Studium gewährte die Bibliothek des Hauses, die besonders durch D'Ailly, einen der wärmsten Freunde des Collegs, ansehnliche Vermehrung erhielt. Der Bibliothek wegen scheinen sich Manche, die ein Lehramt besassen, im Colleg eingemiethet zu haben, wie Gerson [1]). Der Aufenthalt im College, der eine nichts weniger als weichliche Lebensweise bot — so wurde erst 1515 durch eine Stiftung des Canonicus Guillaume Crasse von Rouen den Theologen von November bis Ostern täglich nach dem Mittags- und Abendtische eine halbe Stunde Feuer angezündet, um welches sie im Kreise sitzend sich unterhielten und dann wieder in ihren Zellen den Studien oblagen —, hinterliess bei den Besseren dauernde Eindrücke, die durch hier geschlossene freundschaftliche Bande einen Einfluss auf das ganze spätere Leben gewannen und in dankbarer Anerkennung vor aller Welt sich aussprachen [2]).

Die Erfolge, welche diese Collegien für die Studien hatten, riefen gegen Ende des XIV. Jahrhunderts ein verwandtes Institut hervor, die Pädagogien [3]) (Pensionen), in denen zunächst diejenigen Zöglinge der artistischen Facultät, welche in den Collegien weder als Bursarii noch als Convictoren ein Unterkommen fanden, ihre Studien machten, dann aber auch solche Knaben, die erst grammatischen Unterricht empfangen sollten, aber jetzt auch schon zur artistischen Facultät, also auch zur Universität gerechnet wurden, ohne Zweifel im Interesse der Centralisation des Unterrichtes, was Gerson nicht heilbringend für die Universität fand [4]). Es traten diese Pensionate den alten Pfarrschulen, die sich bereits sehr vermehrt hatten, ergänzend zur Seite; im J. 1380 fanden sich in Paris in der Bannmeile nach Thurot [5]) 41 Lehrer und 21 Lehrerinnen, denen allen nicht blos die Erlaubniss eine Schule zu eröffnen, sondern auch die Zahl der Zöglinge wie die Lehrbücher durch den Cantor von Notre Dame bestimmt wurden. Die innere Einrichtung, Hausordnung, wenigstens der besseren dieser Anstalten, lässt sich aus den Bestimmungen entnehmen, die Gerson für die Cathedralschule entwarf [6]), wiewohl hier das kirchliche Interesse massgebend war, denn diese Knaben der Cathedrale „stellen den Dienst der Engel dar und sollen darum englischen Sinn haben". Die Vorschriften für Pflege der Gesundheit und Reinlichkeit des Leibes wie der

---

[1]) Launoi l. c. p. 378. — [2]) Es findet sich unter den von Launoi (l. c. 491—502) mitgetheilten Elogien des Collegs folgendes von Gottfried Boussard: „Veni adolescens natus annos XVII Parisium, civitatem illam inclytam, toto vitiis et litteris cantatissimam orbe. Babylon ipsa est, ubi primum me de dono tuo ad insignem illam Navarrae domum direxisti, tuam, inquam, domum: quippe quae sancta et sancte pudica tibi alere non cessat novellas plantationes, quae faciunt fructum in tempore suo et quae latissime in orbem diffusae orbem totum illustrant; litteratorum emporium, virtutum omnium specimen, orationis sacrarium, sanctimoniae columen, pudicitiae domicilium, quid dicam? omnium bonarum rerum, quas universus habet orbis, seminarium." — [3]) Nach Dubarle l. c. I, 199. wäre die erste Pension 1392 durch einen gewissen Veulet gehalten worden. — [4]) Op. III, 1434. Quod cur fiat et an faustum sit praesagium non suscepi discutere. Scimus quod in morituro animali spiritus ad cor confluunt. — [5]) L. c. p. 93. — [6]) Op. IV, 717: volumus pueri habeant regulam sicut habent communiter in domibus paedagogorum ....

Seele — wesshalb auch die Lecture mit Sorgfalt gewählt sein muss [1]) — lassen wenig zu wünschen übrig; selbst der Unterricht im Gesang, der doch hier wegen des Dienstes in Notre Dame ein Hauptzweck des Institutes war, sollte nicht in einer Weise gegeben werden, dass dabei das Studium der Grammatik und Logik Beeinträchtigung litte; damit der kirchliche Gesang ein seelenvoller werde, sollte der Text der kirchlichen Liturgie ihnen französisch erklärt werden, da „was man nicht verstehe, man auch nicht dem Inhalte entsprechend vortragen könne". In den übrigen Pädagogien war indessen die doctrinäre Richtung überwiegend, zumal seit der Mitte des XV. Jahrhunderts, wo sich der s. g. philosophische Unterricht der Artistenfacultät ganz in Collegien und Pensionen verlor.

Es übrigt noch, die Organisation der beiden Facultäten näher zu betrachten, welchen die Universität ihre eigentliche Bedeutung zu danken hatte, der artistischen und theologischen. In die artistische Facultät trat man gewöhnlich mit dem 14. oder 15. Jahre, ohne weitere Kenntniss als jene vorbereitend grammatisch logische, die in den Stand setzte, einen logischen Cursus mit einigem Erfolge zu hören [2]). Inscriptionen fanden nicht statt, sondern der Schüler schloss sich einem bestimmten Magister an, der ihn dann als zur Universität gehörig vertrat. Seit 1279 mussten jedoch die Magistri artium Verzeichnisse ihrer Schüler führen. Die Wahl des Lehrers war meistens durch die Landsmannschaft bedingt; das Verhältniss zwischen Lehrer und Schüler bei der Jugend beider — man konnte mit 21 Jahren Magister sein — ein sehr vertrautes, oft durch Wohnung in einem Hause oder gemeinsamen Tisch, oft auch durch gemeinsame Excesse noch mehr befestigt [3]).

Der Stufengang in der artistischen Facultät ist durch die Grade bezeichnet. Die Logik, nicht blos als wissenschaftliche Disciplin, sondern als Fertigkeit im Disputiren, galt als Maasstab zur Beurtheilung des Fortschrittes. Den ersten Grad erhielt man durch die Determinatio (determinare quaestionem), später durch das „Baccalaureat" bezeichnet; man musste zwei Jahre lang einen logischen Cursus zu Paris oder an einer andern Universität, die wenigstens 6 active Lehrer der artistischen Facultät hatte, gehört haben, der durch Vorlesungen über die Introductio des Porphyrius, die Categorien, Hermeneutik, Topik und Elenchi des Aristoteles wie über die Grammatik des Priscian, später (seit 1366) über den „Graecicismus" und das „Doctrinale" ausgefüllt war. Bereits vor Weihnachten wurde zur Probe eine Disputation und ein Examen gehalten, um diejenigen zurückzustellen, die der eigenen Nation keine Ehre machen würden. Der Hauptact fand in der Rue de Fouarre (Strohgasse) während der Fastenzeit statt; die Candidaten machten dafür feierliche Einladungen, da die öffentliche Disputation zugleich ein Weg war, sich bei den kirchlichen und politischen Notabilitäten

---

[1]) „Nolumus legi autores quoscunque qui magis obsint moribus quam prosint ingeniis." — [2]) Ueber die artist. Facultät Thurot l. c. p. 35—108. — [3]) Bul. III, 420.

für ein Beneficium zu empfehlen. Die unruhigen Auftritte, die mit diesen dialectischen Kämpfen verbunden waren, veranlassten im XV. Jahrhundert ihre Verlegung in die Zeit vor Weihnachten. Als höhere Stufe folgte das Licentiat oder der Magistergrad. Die Befugniss zur Ertheilung desselben besass der Kanzler von Notre-Dame, der sie aber seit 1213 Keinem verweigern durfte, der ihm von 6 durch ihn und die Artistenfacultät ernannten Lehrern präsentirt war. Ausser ihm hatte auch der Kanzler von St. Genofeva diese Befugniss, und nach der Reform von 1366 scheint es den Candidaten freigestellt gewesen zu sein, bei welchem Kanzler sie die Licenz suchen wollten [1]). Aber alle zu Paris Licenziirten hatten durch ein Privilegium Nicolaus III. vom J. 1279 das Recht, allenthalben (docendo hic et ubique) zu lehren, ohne sich erst wegen ihrer Befähigung zum Magistergrade einer nochmaligen Prüfung unterwerfen zu müssen. Als Gegenstand der Prüfung waren seit 1366 ausser den für das Baccalaureat genannten noch die physicalischen und physiologischen Schriften des Aristoteles, auch seine Ethik und einige mathematische Vorträge vorgeschrieben. Thurot nennt auch die Metaphysik des Aristoteles, wofür sich jedoch weder in den von Buläus mitgetheilten, noch in jenen den Pariser nachgebildeten Statuten der artistischen Facultät zu Prag [2]) ein Beleg findet, wohl aber in einer Leseart des Textes der Statuten bei Launoi, die Thurot vor sich gehabt haben wird [3]). Der Candidat musste eidlich versichern, dass er das 21. Lebensjahr vollendet habe, nicht verheirathet sei, zu Paris oder an einer andern 12 active Lehrer zählenden Universität seine Determination bestanden, in der Rue Fouarre zweimal öffentlich disputirt und in der Artistenfacultät zu Paris wenigstens 3 Jahre studirt habe; zum Schlusse hatte er seit dem XIV. Jahrhunderte eine Vorlesung zu halten entweder in der Aula der bischöflichen Curie oder zu St. Genofeva. Gewöhnlich wurden 16 Baccalaurei in einem Monate examinirt. Der Kanzler ertheilte die Licenz mit dem apostolischen Segen, nachdem der Candidat eidlich versprochen, alle philosophische Fragen im Interesse des Glaubens zu lösen [4]). Die förmliche Aufnahme in den Kreis der Lehrer fand durch einen feierlichen Act — Inceptio — statt. Der Aufzunehmende hatte, begleitet von den Pedellen seiner Nation, bei den einzelnen Lehrern vorerst um das „Placet", die Genehmigung zu diesem Acte, nachzusuchen. Darauf leistete er den Eid, die vorgeschriebenen Bedingungen erfüllt zu haben, seine Inceptio unter den Auspicien desselben Lehrers, der bei seiner Licenz präsidirt, zu begehen,

---

1) Bul. IV, 390. — 2) Monumenta hist. Universitatis Pragensis T. I, p. 56 (Prag 1830). Der Magister soll gehört haben „omnes libros majoris Physicae, logicam Aristotelis, ethicorum, politicorum, oeconomicorum, sex libros Euclidis, sphaeram theoricam, aliquid in musica et arithmetica, perspectivam communem, de sensu et sensato, de somno et vigilia .... — 3) Bei Launoi l. c. p. 198 steht nemlich statt des „librum Mechanicae" des Bulaeus — es sind wohl die problemata mechanica des Aristoteles gemeint — „librum Metaphysicae". — 4) Gers. opp I, 202: „jurabitis, quod dum continget vos determinare quaestionem aliquam de Philosophia illam semper pro parte fidei determinabitis et responsiones philosophi in oppositum factas dissolvetis."

die Statuten, Privilegien, Freiheiten, Rechte und Gewohnheiten der Universität, Facultät und Nation, der er angehörte, zu halten und die Geheimnisse der Corporation zu bewahren [1]). Am bestimmten Tage begab er sich in grossem Aufzuge in den Hörsaal seiner Nation. Der Lehrer, der seiner Licenz präsidirt hatte, hielt einen Vortrag und überreichte ihm das Magister-Barrett. Die Verbindlichkeit, noch 40 Tage lang nach seiner Graduirung zu disputiren, fiel seit Beginn des XV. Jahrhunderts hinweg. Für die Licenz sollte weder dem Kanzler noch den Examinatoren etwas entrichtet werden, 4 Sous für Stroh oder Gräser ausgenommen, womit der Hörsaal bestreut wurde. Gewöhnlich aber gaben die Candidaten nach dem Acte ein Mahl.

Die Vorlesungen der artistischen Facultät theilten sich in ordentliche und ausserordentliche. Ordentlicher Lehrer (Magister regens) war jener, der in einem von seiner Nation gemietheten und jährlich nach dem Alter oder durch das Loos vertheilten Hörsaale las. Seine Verpflichtung ging auf ein Jahr; da aber die meisten Lehrer zugleich Studenten in der theologischen Facultät waren, fand vielfache Unterbrechung statt. Die Magistri regentes genossen manche Bezüge an den Festen, die jede Nation beging, und hatten das Recht, an dem Mahle Theil zu nehmen, das jährlich 3—4mal auf Kosten der Nation gegeben wurde. Den Charakter eines Magister regens erhielten Ehren halber auch die Vorstände der Collegien, Pensionate und die Zöglinge der Sorbonne für jene Tage, an denen sie in der Rue Fouarre eine Disputation oder Vorlesung hielten, also Honorar-Professoren. Die ordentlichen Vorlesungen fielen in den Winter; das Universitätsjahr wurde nemlich durch das Osterfest in zwei Hälften zerlegt (Ordinarium magnum, Ordinarium parvum). Nach der Darstellung Thurots umfasste die grössere Hälfte die Zeit vom Feste des hl. Remigius (1. October) bis zur ersten Fastenwoche, die kleinere vom Donnerstage nach Ostern bis zum Feste der Apostel Petrus und Paulus. Die Aussetzung der Vorlesungen fand statt vom 29. Juni bis 26. August, vom 18. December bis zum Tage nach Epiphania, vom ersten Fastensonntage bis zum Donnerstage nach Ostern, vom 5. Sonntage nach Ostern bis zum Tage nach Trinität, so dass, wenn man die Sonn- und Feiertage, die Marien-, Apostel- und Evangelisten-Feste, die Feste der vier Kirchenlehrer, der Patrone der Universität und Facultät und sonstige ausserordentliche Feierlichkeiten hinzurechnet, für die ordentlichen Vorlesungen kaum 120 bis 130 Tage bleiben würden. Allein diese Rechnung Thurots ist mit andern Angaben nicht vereinbar. Nicht nur giebt ein altes von Thurot selbst mitgetheiltes Calendarium einen andern Terminus a quo für den Beginn der Vorlesungen, nämlich den 26. August, sondern die alten Statuten geben auch einen andern Terminus ad quem [2]), nemlich: „es wird nicht gelesen vom Donnerstage vor Palmsonntag bis zum Montage nach Quasimodo“, also nach der ersten Osterwoche. Eine Ausgleichung erscheint nur dann möglich, wenn man zwischen dem

---

[1]) Bul. IV, 272. — [2]) Ibid. 425.

Aussetzen der ordentlichen Vorlesungen und der Abhaltung von andern Universitätsacten und Vorträgen unterscheidet, wie dieses namentlich in der theologischen Facultät der Fall ist [1]). Die Vorlesungen sollten mit den ersten Morgenstunden, und zwar nach dem Facultätsstatute vom 18. Mai 1367 [2]) mit dem Läuten zur ersten Messe bei den Carmeliten beginnen; sie währten bis gegen 8 oder 9 Uhr und wurden in den von den Nationen gemietheten oder ihnen angehörigen Sälen der Rue de Fouarre gehalten; diese Säle waren Anfangs mit Stroh belegt [3]) und die Schüler sassen oft im strengsten Sinne des Wortes im Schmutze. Seit dem XIV. Jahrhundert hatte man Bänke für die Säle angeschafft, allein die 1366 von Urban V. mit der Visitation der Universität beauftragten Cardinäle untersagten diese Neuerung als einen den Hochmuth nährenden Luxus [4]). Seit 1403 wurde die Strasse während der Vorlesungen geschlossen, um die Störung des Vortrags durch Fuhrwerk zu hindern. Gegenstände der Vorlesungen bildeten ausser Grammatik, Rhetorik, Mathematik, die sämmtlichen Schriften des Aristoteles, seit 1366 auch die früher verbotenen metaphysischen. Die Vorträge, sie mochten nun mehr den Text interpretiren oder durch an den Text geknüpfte Quaestionen eine mehr selbständige Haltung einnehmen, sollten nach einem Statute vom J. 1355 frei gehalten und nicht dictirt werden [5]). Allein die seit dem XIV. Jahrhunderte eingerissene Dictirsucht war nicht mehr zu verdrängen und trug mit zum Verfalle des wissenschaftlichen Strebens an der Universität bei, da sich daran der noch verderblichere Gebrauch knüpfte, durch Andere die gemachten Aufzeichnungen vorlesen zu lassen, oder auch fremde Aufzeichnungen in den Vorlesungen abzulesen. Die ausserordentlichen Vorlesungen begannen nach Abhaltung der ordentlichen, meistens nach 10 oder 11 Uhr; gewöhnlich wurden sie in der Zeit vom ersten Fastensonntage bis 1. October gehalten in den Localen der Nation, Conventen, Refectorien der Collegien, oder in der Wohnung der Magister. Magister und Baccalaureen waren gleichmässig zu ihrer Abhaltung berechtigt; jedoch für Vorlesungen, die nicht für das Examen vorgeschrieben waren, musste die Genehmigung der Facultät eingeholt werden; auch sollten die Baccalaureen nicht zu derselben Stunde mit den Magistern lesen, eine Beschränkung, die erst 1366 fiel [6]). Gegenstände waren gleichfalls die metaphysi-

---

[1]) Bul. IV, 426. — [2]) Ibid. IV, 412. — [3]) Noch im J. 1208 war dieses auch in den Zimmern des königlichen Schlosses zu Paris der Fall, und Philipp August vermachte dieses Stroh dem Hôtel-Dieu, so oft er Paris verlasse. Dubarle I, 132. — [4]) Bul. IV, 390. Scholares audientes suas lectiones in dicta facultate sedeant in terra coram magistris, non in scamnis vel sedibus elevatis a terra, sicut hactenus tempore, quo dictae facultatis studium magis florebat servabatur, ut occasio superbiae a juvenibus secludatur. — [5]) Ibid. IV, 322. Tentatis duobis modis legendi libros artium liberalium, primis quidem philosophiae magistris in cathedra raptim proferentibus verba sua, ut ea mens auditoris valeret capere, manus vero non sufficeret exarare. Posterioribus autem tractim nominantibus donec auditores cum penna possent scribere coram eis: diligenti examine his invicem collatis prior modus melior reperitur, propter quod communis animi conceptio nos admonet, ut ipsum in nostris lectionibus imitemur.... — [6]) Ibid. IV, 391.

schen, und naturwissenschaftlichen Abhandlungen des Aristoteles und seit dem XIV. Jahrhunderte dessen Moral. 1356 hielt ein deutscher Magister, Albert von Sachsen, um die Erlaubniss an, über ein beliebiges Buch der Moral an Festtagen in seiner Wohnung lesen zu dürfen; 1366 wurde bereits das Studium der Moral für den Grad eines Magisters vorgeschrieben und 1390 beschlossen, dass die einzelnen Nationen der Reihe nach einen Magister aufstellen sollten, der zwei Jahre lang an Festtagen einen Cursus über die Moral des Artistoteles halte [1]). Desgleichen fanden erst seit Mitte des XIV. Jahrhunderts mathematische und astronomische Vorlesungen statt; 1378 gründete Carl V. dafür im Colleg Gervais zwei Bursen. Rhetorische Studien wurden besonders im Colleg von Navarra durch D'Ailly's Anregung betrieben; die Bestimmung des Concils von Vienne, an dem Sitze der römischen Curie, wie an den Universitäten Paris, Bologna, Oxford, Salamanca, 8 Lehrer für orientalische und griechische Sprache anzustellen, wurde in Paris nicht verwirklicht. Erst 1457 wurde ein Lehrer mit 100 Thalern angestellt, um täglich zwei Vorlesungen zu halten, über griechische Sprache des Morgens, über Rhetorik des Mittags. Diese ausserordentlichen Vorlesungen waren das eigentliche Bildungsmittel für den künftigen Lehrer und boten bei dem Reichthum an frischen Kräften, die sich hier aneinander massen, weit Besseres als die ordentlichen, wurden aber eben dadurch oft Anlass zu heftigen Zerwürfnissen. Das Honorar für die Vorlesungen war nicht gleich, sondern richtete sich nach einem Uebereinkommen zwischen Lehrer und Schüler; 1383 erhielten diejenigen, die am Morgen lasen, 1 Fr. von jedem Schüler; 1450 wurde für Erklärung der für das Examen zum Baccalaureat vorgeschriebenen Bücher 1 Thaler verlangt; vor Erlangung des Baccalaureates musste der Candidat schwören, sein Honorar gezahlt zu haben [2]). Neben

---

[1]) Registrum nationis anglic. bei Thurot l. c. p. 80. — [2]) Von grossem Interesse für die Honorarfrage im XIV. Jahrhundert ist ein Statut der Universität Prag vom J. 1368; das Honorar (pastum) ist nach der Dauer der Vorlesungen bestimmt, wodurch wir auch hierüber Licht erhalten. Monumenta I, p. 76. „Pastum autem Parisiis aut alibi consuetum dari moderamus in hunc modum: de *metaphysica* 8 grossos per dimidium annum terminanda; de *physicorum* tandundem per tria quartalia terminanda; de *de coelo* 5 gr. per IV menses; *de generatione* 3 gr. per II menses; de *meteororum* 2 gr. sicut de coelo; de *de anima* sicut de generatione per III menses; de *sensu et sensato* 2 gr. per mensem; de *memoria et reminiscentia* 1 gr. per II septimanas; de *somno et vigilia* 5 gr. per V sept.; de *longitudine et brevitate vitae* 1 gr. per 2 sept.; de *vegetabilibus* 3 gr. per VI sept. Alii taxentur secundum comparationem praedictorum: *ethicorum* et *physicorum* per III quartalia; *politicorum* ut physicorum per medium annnm; *rhetorica* ut physicorum per III quartalia; *occonomica* per 3 sept. 1 gr. *Boethius de consolatione* 4 gr. per IV menses; *vetus ars* 3 gr. per IV menses; *priorum* 4 gr. per IV menses; *posteriorum* per III menses 3 gr.; *topicorum Aristotelis* 4 gr. per IV menses; *elenchorum* 2 gr. per III menses. *Tractatus Petri Hispani* 2 gr. per III menses; *sphaera materialis* 1 gr. per VI sept.; *algorismus* 8 hallenses per III sept.; *theorica planetarum* 2 gr. per VI sept.; *VI libri Euclidis* 8 gr. per medium annum; *almagestum Ptolmaei* 1 fl. per unum annum; *almanachum* per medium annum 10 gr; in grammatica *Priscianus minor* 2 gr. per II menses; de *graecismo* 6 gr. per medium annum; *poetria nova* 2 gr. per III menses; de *labyrintho* 1 gr. per VI sept.; de *Boethio de disciplina scholarum* 1 gr. per mensem; de *secunda parte doctrinalis* 2 gr. Diese Taxe sollte nicht überschritten werden, wer jährlich nicht ein Einkommen von 12 fl. hatte, ganz frei sein.

den Vorlesungen nahmen die Disputationen Zeit und Kräfte der Lehrer wie der Hörer vielfach in Anspruch; die bedeutendsten fielen in den Winter; wöchentlich wurde wenigstens Eine gehalten; je mehr sich seit dem XIV. Jahrhunderte in Folge der einseitigen logisch-dialectischen Richtung die Fähigkeit und Lust der Jugend an diesen Disputionen steigerte, desto lieber traten die Magistri zurück und liessen die Baccalaureen an ihre Stelle rücken; war es doch dabei weniger auf Begründung eines objectiven Wissens als auf syllogistische Gewandtheit und Zungenfertigkeit abgesehen. Die Reformen der Universität 1366 und 1452 bestättigten diese Sitte und die Magistri präsidirten nun blos, leiteten den Gang des Disputes und suchten das Aufstellen irriger Propositionen zu hindern. Diese Acte, deren Schattenseite die späteren Humanisten mit besonderer Vorliebe herauskehrten, mussten, so weit sie ihrer ursprünglichen Bestimmung gemäss gehalten wurden, wie sie noch Gerson aussprach [1]), grossen Einfluss auf die Entwicklung des jugendlichen Geistes gewinnen; allein indem sie Jedem Gelegenheit boten, das bereits aus den Vorträgen und der Lecture Angeeignete in einer seiner Selbstliebe schmeichelnden Weise zu verwerthen, und die Schärfe des Verstandes nicht blos gegen die Proposition, sondern auch gegen die Person des Gegners zu kehren, wurden sie für den sittlichen Charakter eine Versuchung, der Wenige zu widerstehen vermochten.

Die theologische Facultät [2]) hatte durch Verbindung mit den Mendicanten mannichfache Veränderungen erlitten. Die Studienzeit, früher 8 Jahre, war seit dem XIV. Jahrhunderte auf 14 Jahre ausgedehnt und das Lehramt wie die Disputationen beinahe gänzlich den Baccalaureen überlassen worden, so dass sich das Hauptgeschäft der Magister auf das Präsidium bei solennen Acten beschränkte. Nach einem sechs-, bei den Mendicanten fünfjährigen Studium, das sich in leichter Interpretation der Schrift und Commentirung der Sentenzen verlief, begann das Baccalaureat; es hatte drei Stufen: die Biblici ordinarii, auch Cursores genannt, die Sententiarii und die Baccalaurei formati.

Um die erste Stufe zu erlangen, musste man 25 Jahre alt, von ehelicher Geburt, nicht missgestaltet sein [3]) und sich durch Zeugnisse oder auch drei Zeugen vor der Facultät über den gesetzlichen Studiengang ausweisen können. Ein durch vier Magister gehaltenes Examen entschied über Zulassung des Candidaten, der nach geleistetem Eide seine Uebungen als Baccalaureus begann. Diese bestanden in exegetischen Vorträgen, und zwar bei den Mendicanten und Bernhardinern in einem zweijährigen Curse über einzelne Bücher

---

[1]) Gers. opp. I, 109. Disputationem intelligo non protervam, non cervicosam, non pertinaci animositate tumultuantem, sed modestam, qualem esse decet veritatis inquisitorem, quae acuat et excitet ingenium, quae studium renovet et inflammet, quae stabiliat quoque veritatis positionem, falsitatis oppositione patefacta .... — [2]) Bei Thurot p. 109—164. — [3]) Vetera Statuta bei D'Argentré collectio judiciorum de nov. errorib. T. II, P. I, p. 463.

der hl. Schrift an den Tagen der ordentlichen Vorlesungen, weshalb sie auch Biblici ordinarii hiessen, bei den übrigen Baccalaureen in einem Vortrage über ein von ihnen gewähltes Thema des alten und neuen Testamentes; da ihre Vorträge ausserordentliche waren, hiessen sie Cursores; beide sollten sich an den Text halten, und in Einer Vorlesung nie mehr als Ein Capitel interpretiren [1]). Weil bei den Dominikanern und Franziskanern exegetische Studien fleissiger betrieben wurden, die jungen Baccalaurei aber alles Gewicht auf die Sentenzen legten, so wurden die ausserordentlichen biblischen Vorlesungen der letzern weniger beachtet als jene der Biblii ordinarii und die Facultät dispensirte oft davon gegen Abhaltung von zwei Disputationen in der Sorbonne. Vor dem Beginne dieser Vorlesungen fand eine feierliche Vorlesung — das Principium — statt, meistens zwischen dem 14. September und 9. October, unter dem Präsidium eines Doctors der Theologie, welcher der Facultät für Gesetzlichkeit des Herganges, Orthodoxie und Moralität des Candidaten verantwortlich war. Denn die Baccalaurei mussten sich ja eidlich verpflichten, jede dem orthodoxen Glauben entgegenlaufende oder eine von der theologischen Facultät verdammte Meinung begünstigende Aeusserung und Erklärung innerhalb acht Tagen dem Bischofe von Paris oder dem Kanzler der Universität mitzutheilen [2]).

Für die Stufe des Sententiarius war ein neunjähriges theologisches Studium, ein zweijähriger biblischer Cursus, Abhaltung von einer Conferenz und einer Predigt erforderlich; in einer zu haltenden Disputation entschied auch das Urtheil der opponirenden Baccalaurei formati über Zulassung. Der Sententiarius sollte sich ausschliessend Vorlesungen über die Sentenzen widmen und daher weder Disputationen noch Predigten übernehmen. Diese Vorlesungen begannen am 10. October und währten bis zum 29 Juni; sie sollten sich strenge an den Text halten, alle logischen und metaphysischen Fragen, soweit sie nicht durch den Text geboten sind, ausscheiden, und sich innerhalb des rein theologischen Gebietes bewegen. Da aber die speculative Richtung der Zeit gerade auf logisch-metaphysische Probleme hinausging, diese jedoch überwiegend in dem ersten Buche der Sentenzen einen Anhaltspunkt hatten, so wurde auch nur dieses Gegenstand eingehender Erläuterung und die übrigen Bücher, welche gerade für positive Theologie am reichhaltigsten, nur obenhin berührt [3]). Auch diese Vorlesungen wurden, trotz der entgegenstehenden Verordnung vom J. 1363 abgelesen; theilweise lag der Grund in der Schwierigkeit einer bis in's Einzelne gehenden Behandlung, wie in der Nothwendigkeit eines sorgfältig gewählten Ausdruckes, aus Rücksichten der Orthodoxie; theilweise auch in der Leichtigkeit, auf diesem Wege fremde Arbeiten sich eigen zu machen. Mit der Beendigung dieser Vorlesungen war der Candidat Baccalaureus formatus; er hatte nun noch drei Jahre in Paris zu weilen, allen öffentlichen Acten der Facultät beizuwohnen, zu predigen, was jedoch selten geschah, da hier Vertretung durch Andere gestattet war, und

---

[1]) Bul. IV, 389. — [2]) Gers. opp. V, 409. — [3]) Ibid. I, 123.

vier Disputationen zu bestehen, die Aulica in der bischöflichen Curie, die Vesperiae, eine in der Sorbonne, die später die bedeutendste wurde, und eine im Advente de quolibet [1]).

Die Licenz, die für die Wirksamkeit als Lehrer und Prediger erforderlich war, wurde in der theologischen Facultät alle zwei Jahre ertheilt, und diese Jahre der Ertheilung wurden „Jubeljahre“ genannt. Diejenigen Baccalaureen, die bis St. Catharinatag des Jubeljahres mit Erfüllung der Bedingungen zu Ende waren, suchten bei der Facultät nach, dem Kanzler von Notre-Dame zur Licenz präsentirt zu werden. Dieses geschah in der bischöflichen Curie; jedem wurde von dem Kanzler der Tag des Examens angegeben, das von ihm und den über Fähigkeit und Charakter des Candidaten Zeugniss gebenden Magistern gehalten wurde und blose Formalität war, da der Kanzler keinen von der Facultät für tauglich Erkannten zurückweisen konnte [2]). Gegen Weihnachten zeigte der Kanzler jedem schriftlich — signetum — Tag und Ort der Ertheilung der Licenz an [3]). Die Candidaten luden dann Lehrer und Freunde zu Wein und Backwerk und sprachen in Dank und Ausfällen die Freude aus, am Ziele zu sein. Am bestimmten Tage begaben sie sich in feierlichem Aufzuge mit der gesammten Facultät in die bischöfliche Curie und erhielten hier nach abgelegtem Eide, immer gewissenhaftes Zeugniss über die Baccalaureen geben und für die Eintracht zwischen Kanzler und Universität wie zwischen Säcularen und Regularen an der Universität stets besorgt sein zu wollen, von dem Kanzler die Licenz [4]). Um dann als Magister den Lehrern der Facultät angereiht zu werden, hatte man noch drei Disputationen zu bestehen, die Vesperiae, die Aulica, in welcher man das Doctorbarret mit den Worten erhielt: „incipiatis in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti“ und die Resumptio am Beginne des neuen Studienjahres. Die Kosten bis zum Doctorate waren nicht unbedeutend; zwar sollte die Licenz unentgeldlich ertheilt werden, allein der Kanzler erhielt — ungeachtet eines Verbotes der Universität [5]) — von jedem Candidaten 10—12 Fr. Bei Erlangung eines jeden Grades musste dann ein Mahl gegeben werden, das kostspieligste für die Aulica und das Doctorat; die ganze Facultät, die sämmtlichen Magistranten seiner Nation, die Baccalaurei formati, Licentiati wie Freunde wurden dazu eingeladen. Clemens V. hatte 1311 verboten, mehr als die Summe von 3000 turonesischen Groschen (nach jetzigem Maasstabe 12,420 Fr.; cf. Savigny III, 164) für das Doctorat zu verwenden; Benedict XII. hatte sie auf 2000 herabgesetzt [6]). Wenn auch die einzelnen Nationen für die Ihrigen einigen Beitrag leisteten, die weniger vermögenden ruinirten sich doch dabei. Dadurh allein schon wird es begreiflich, warum die Mehrzahl keine Lust zeigte, Paris zu verlassen und in der Seelsorge, wie es die Eiferer verlangten, zu

---

[1]) Bul. IV, 427. — [2]) Gers. opp. I, 124 u. IV, 725. — [3]) Bul. IV, 607. — [4]) Die Formel war nach Gerson I, 4: „ego auctoritate apostolica do tibi licentiam legendi, regendi, disputandi, docendi in sacra theologiae facultate hic et ubique terrarum in nomine P. et F. et Sp. s. Amen.“ — [5]) Ibid. I, 123 etc. — [6]) Mansi XXV, 992.

arbeiten, da der Aufenthalt in Paris noch die meiste Aussicht bot, zu einem Wiederersatze der Auslagen zu kommen.

Von grossem Interesse wäre es, über die Frequenz der Universität genauen Aufschluss zu haben. Thurot glaubt [1]), die Gesammtzahl der Studirenden in allen Facultäten auf 1500 und die der Lehrer auf 200 für die blühendsten Zeiten der Universität annehmen zu dürfen, und zwar — mit Ausschluss der Mendicanten — 1000 Artisten mit 120 Lehrern, 100 Theologen mit 40 Lehrern, 20 Decretisten mit 20 Lehrern, 20 Mediciner mit 30 (?) Lehrern; wozu noch die Baccalaurei kommen: 270 für die artistische, 70 für die theologische, 10 für die medicinische und 9 für die Decretisten-Facultät. Allein diese Annahme ist offenbar zu niedrig. Wir wollen kein Gewicht auf die Aeusserung des Mönchs von St. Denys legen [2]), dass, als 1394 alle Glieder der Universität um ihr Gutachten wegen Beilegung des Schisma aufgefordert wurden, 10,000 Gutachten abgegeben wurden, weil aus einer Aeusserung Gersons erhellt [3]), dass auch anonyme Zettel und von Einzelnen mehrere Gutachten eingereicht wurden, was die Zählung unsicher macht. Allein die bestimmte Angabe des Mönchs von St. Denys [4]), dass, als die Universität 1405 von jedem ihrer Studenten eine Burse erhob, die Summe von 2000 Goldgulden erreicht wurde, die Aeusserung D'Ailly's vor Clemens VII., dass dem Jean de Montson „viele Tausende" anderer Mitglieder der Universität entgegengestellt werden könnten [5]), endlich die Aeusserung desselben D'Ailly 1406, dass in der theologischen Facultät 69 Lehrer gestimmt haben [6]), und die durch eine Aeusserung Jean Petit's 1406 bestättigte Notiz des Bulaeus [7]), dass 1398 die Artistenfacultät bei 1000 Lehrer gezählt, weisen auf eine weit höhere Zahl der Studenten wie der Lehrer. Nimmt man auch die von Thurot gegebene Zahl zweifach, also 3000 Studenten an, so bleibt diese Zahl immer ein sicherer Maasstab für die Beurtheilung der fabelhaften Frequenz der Universitäten Oxford und Prag, wiewohl auch hier das Gewisse längst zu ermitteln war [8]).

Dieses war die Organisation der Universität, an die Gerson 1377 als Artist des Collegs von Navarra übertrat. Im ersten Jahre ist er als Johannes Charlerii eingezeichnet, im zweiten aber als Johannes de Gersono bekannt, nach damaliger Sitte, den Namen der Heimath zu führen. Er behielt den Namen „Gerson" (bisweilen nach der schlechten Aussprache „Jarson" geschrieben) um so lieber bei, als

---

[1]) L. c. p. 33 not. 1 und Additions p. 3. — [2]) Chronik von St. Denys T. II, p. 101. — [3]) Opp. II, 8. — [4]) L. c. lib. XXVI, c. 1 (T. III, 328.). — [5]) Gers. opp. I, 107: „sunt contra hujus fratris assertiones multa millia Universitatis supposita inter quae plurimi sunt Doctores et Baccalaurei . . . . " — [6]) Bourgeois du Chastenet, nouvelle histoire du Concile de Constance (Paris 1718), Preuves p. 152. — [7]) Ibid. l c., Preuves p. 229, und Bul. IV, 845. — [8]) Nach Wadding Annal. 1304 No. 28 hatte Oxford, als Duns Scotus dort lehrte, 30,000 Studenten statt der gewöhnlichen 3000! Hier liegt die Sage neben der beiläufigen Wahrheit. In Prag waren nach einem Decanatsberichte vom J. 1511 (Monumenta Tom. I, Pars II, p. 240) in der Artistenfacultät im J. 1374 während eines Semesters 722 Studenten matriculirt, im Ganzen also noch lange nicht 2000! Damit allein stimmt auch die in den Documenten gegebene jährliche Zahl der Candidaten für das Baccalaureat.

er später darin eine stete Aufforderung sah, sich hier auf Erden als Fremdling zu betrachten [1]) und nach dem Vaterlande wahrer Freiheit zu streben. Die Leitung der Artisten hatte damals der Magister Laurentius Guillet, an der Spitze des ganzen Collegs stand der Doctor der Theologie Laurentius de Chavangiis, dem 1380 Pierre D'Ailly, 1382 Hervaeus Sulvin, 1384 Giles Dechamps folgte. Launoi hat uns auch die Namen der mit Gerson eintretenden Artisten aufbewahrt [2]). Ueber den Gang der philosophischen Studien Gersons haben wir nur vereinzelte Notizen, am meisten noch über das Studium der Alten. Seit der zweiten Hälfte des XIII. Jahrhunderts hatte sich in Frankreich eine nationale Literatur zu bilden begonnen, die sich zunächst auf Uebersetzungen der alten Autoren stützte. Bereits der „Tresor" des Brunetto Latini enthielt aus dem Alterthume einen reichen Schatz des Wissens in Cosmogenie, Geographie, Physik, Natur- und politischer Geschichte, aristotelischer Ethik, Rhetorik und Politik, eine Art Encyclopädie, von dem Verfasser, ungeachtet er Italiener, in französischer Sprache geschrieben, weil „diese Sprache angenehmer und allgemeiner verbreitet sei" [3]). Reichlicher aber wurden die Uebersetzungen unter Carl V. verbreitet, der auch die Glockenuhren in Paris einführte, so dass Lobredner auf ihn den Spruch bezogen: „Sapiens (Carl wurde „der Weise" genannt) dominabitur astris", da jetzt Mönche und Studenten wissen könnten, wie sie an der Zeit wären, das Wetter möge trübe oder helle sein. Auf sein Verlangen übersetzte, wie schon erwähnt, Nicolaus Oresme die Politik, Ethik und Oekonomie des Aristoteles; für Uebersetzung der ersteren erhielt er 1372 ein Honorar von 100 Livres [4]); ferner die Bücher des Aristoteles de sphaera und de coelo, wobei sich jedoch der Uebersetzer verwahrt, die astrologische Neigung des Königs zu begünstigen, er will nur zur Kenntss des Universums beitragen. Ferner wurden im Auftrage des Königs übersetzt: die Geschichte des Livius durch Pierre Berceure [5]), Valerius Maximus durch den Johanniter Simon de Hesdin [6]) und die Problemate des Aristoteles von dem Magister Eberhard de Conty, dem Arzte des Königs [7]). Auf Verlangen des Herzogs von Bourbon übersetzte Laurent de Premierfait die Schriften Cicero's de senectute et de amicitia [8]), dem Herzoge von Berri war die Uebersetzung von Seneca's de IV virtutibus cardinalibus gewidmet [9]) und die Prinzessin Johanna, Gemahlin Philipps von Valois, liess sich durch den Bischof von Meaux, Philipp von Vitry, die Metamorphosen des Ovid übertragen. Waren die Laien in solchem Grade bestrebt, mit dem Alterthume vertraut

---

[1]) IV, 744. *Vita peregrinis quae te premit exul in oris,*
Vult libertatem patriae te quaerere coelis,
Hoc Moses, hoc ipse Levi, dum nomina Gerson
Dant primogenitis signant multis aliorum.

[2]) L. c. p. 337. — [3]) „que la parleure en est plus délitable et plus commune à toutes gens". Paul. Paris, les Manuscrits T. IV, 352, und Villemain, tableau de la littérature du moyen-âge, Paris 1856, T. I, p. 289. — [4]) Les Manuscrits T. I, 221 u. II, 195. — [5]) Ibid. I, 33. — [6]) Ibid. I, 44. — [7]) Ibid. II, 206. — [8]) Ibid. I, 226. — [9]) II, 122. In einer Erklärung leitet der Uebersetzer, der Theologe Jean de Courtcuisse, den Namen Seneca von se - necare ab.

zu werden, so konnte und wollte die Schule nicht zurückbleiben. Schon die Rücksicht auf den herschenden Zug für rhetorische Bildung erlaubte nicht, wenigstens mit Einzelnen, die der Zeit besonders zusagten, wie Virgilius, Ovidius, Juvenal, Terentius, Seneca, Salustius, Cicero, Quinctilian, Livius, ganz unbekannt zu sein; daneben wurden freilich auch zu gleichem Zwecke Orosius, Sidonius, Cassiodor, Fulgentius u. A. gelesen, aber das lag eben in der Stellung, welche die theologische Schule des XIV. Jahrhunderts der alten Literatur im Bildungsgange angewiesen hatte. Wir erhalten darüber Aufschluss durch ein Schreiben Gersons an die Zöglinge des Collegs von Navarra: sie sollen sich nur vorübergehend mit den Schriften der Alten beschäftigen [1]), um einen Reichthum an moralischen Sentenzen, geschichtlicher Kenntniss, einen besseren Styl und eine erholende Lecture zu gewinnen, wiewohl man das alles eben so gut auch bei Augustin (de civitate Dei), Orosius, Hieronymus und Lactantius, und vielleicht noch besser finde! Eine Erkenntniss der eigentlichen Bedeutung und des hohen Werthes der alten Autoren für die Entwicklung und Bildung des jugendlichen Geistes dürfen wir hier also nicht suchen. Es handelt sich blos um Bereicherung des erbaulich-rhetorischen Materials. Aber auch in dieser Beschränkung war es zu Gersons Zeit noch nothwendig, die Lecture der Alten gegen einzelne Eiferer in Schutz zu nehmen. Wenn eine solche Lecture, sagt Gerson in einer Rede über die Engel [2]), unzulässig sei, nun dann seien Paulus, Cyprianus, Origines, Hieronymus, Augustin, Bernardus und alle Philosophen im Irrthume gewesen, was zu behaupten von unerträglicher Vermessenheit zeuge. Denn alles Wahre, von wem es immer ausgesprochen werde, komme vom heiligen Geiste. Die Heiligen selbst hätten ihre gedankenreichen Schriften ohne die Alten nicht verfassen wollen, vielleicht auch nicht können [3]). Daher könne man Poesie, Rhetorik und Philosophie mit der Theologie recht wohl vereinigen, wie dieses Paulus, Augustin, Hieronymus und Andere gethan, aber die Theologie müsse Herrin bleiben und die andern Disciplinen ihr dienen.

Diesen erbaulichen Standpunkt in Behandlung der Alten finden wir selbst bei jenem Manne, der in dieser Zeit als der würdigste Repräsentant classischer Bildung in Frankreich galt, Nicolaus de Clemanges; er kann es dem Petrarca nicht verzeihen, dass dieser geäussert, ausser Italien müsse man weder Dichter noch Redner suchen, und nennt ihn desshalb einen Donatisten, der der Wirksamkeit des heiligen Geistes locale Schranken ziehe [4]); er rühmt sich, dass er die classischen Studien und die Beredtsamkeit wieder in's Leben gerufen, so dass Frankreich auch in dieser Ehre Andern nicht nachstehe [5]); allein die ganze alte Welt mit allem Wissen ist ihm

---

[1]) Opp. I, 208. Scriptis gentilium se non tradere sed commodare et ea velut peregrinando percurrere nequaquam improbaverim. — [2]) Opp. III, 1489. — [3]) „Sanctos nomino, qui dicta sua totque libros suos cum tanta eloquii venustate, et profunditate sententiarum absque gentilium litteris componere neque voluerunt, neque fortassis potuerunt. — [4]) Nicol. de Clem. opp. ed. Lydius p. 30 epist. V. — [5]) L. c. epist. XLVI. p. 141: his ingeniosis studiis tanta superioribus saeculis celebritate veneratis operam

nur ein „Aegypten“, in dem der Christ nur vorübergehend weilen soll [1]); in den alten Heroen sieht er nur „Dämonen“ [2]), selbst in der dichterischen Anrufung des Apollo oder der Musen nur sacrilegische Superstition [3]); er bedauert, seine Jugendjahre mit dem Studium der Alten ausgefüllt zu haben, da der Apostel so ernst mahne, profane eitle Reden zu meiden (II. Thimoth. 2, 16) [4]), und fürchtet, dafür wie Hieronymus gezüchtiget zu werden [5]). Von diesem Gesichtspunkte aus war auch die Lecture Gersons geleitet, den eine sein ganzes Leben hindurch ihn begleitende Neigung zu metrischer Darstellung frühzeitig schon mit den Dichtern Virgilius, Ovidius, Terentius, Juvenal vertraut machte [6]). In seinen Schriften, besonders seinen Predigten vor der Universität und vor dem Hofe werden beinahe sämmtliche lateinische Autoren stellenweise erwähnt [7]), aber auf seine Darstellung hat diese Lecture wenig Einfluss geübt; der verdorbene Geschmack der Zeit, der in einer schwülstigen, verwickelten Sprache die Schönheit des Styls fand, hat auch ihn berührt [8]) und eine gewisse Härte und Eckigkeit hinterlassen, die besonders bei seinen poetischen Productionen auffällt. Er hat dieses selbst gefühlt, und bei dem Werthe, den er auf seine Gedichte legt — er führt sie stellenweise, jedoch ohne sich als Autor zu nennen, in seinen Predigten an —, sie durch den frommen Inhalt zu rechtfertigen gesucht, der gleich der keuschen Matrone seinen bleibenden Werth in sich trage, und nicht der trügerischen Künste gleich einer feilen Dirne bedürfe [9]). Einzelne auf persönliche Verhältnisse und Verbindungen bezügliche abgerechnet, sind sie meistens ein treuer Widerhall seiner frommen Betrachtungen, bisweilen sogar seiner doctrinellen Entwicklungen, wie sein Gedicht über den Ablass [10]). Boethius war ihm in seiner ersten, im 21. Lebensjahre vollendeten metrisch-prosaischen Dichtung „von der Vermählung des Theologen mit der Weisheit“, von der wir wahrscheinlich noch ein Fragment in dem „Epithalamium“ [11]) haben, wie in seinem 1419 geschriebenen „Troste der Theologie“ Muster. In leidenschweren

---

aliquantam impendi, atque ipsam eloquentiam diu sepultam in Galliis quodammodo renasci, novisque iterum floribus licet priscis longe imparibus repullulare laboravi, ut sicut in ceteris laudibus Gallia etiam his temporibus ceteris regionibus non inferior sit.“ Cf. epist. XLV, p. 138. — [1]) L. c. de filio prodigo p. 110, 111. — [2]) Epist. 73, p. 211. — [3]) Epist. 92, p. 264. — [4]) Epist. 19, p. 80. — [5]) Epist. 28, p. 102. — [6]) Opp. III, 296. — [7]) In der Pfingstrede 1403 finden sich Statius, Boethius, Valerius Maximus, Julius Caesar, Macrobius, Sallustius, Virgilius, Terentius citirt. — [8]) Opp. I, 104. Apud multorum curiositatem tanta est judicii corruptio, quale in me alias fuisse non nego, quod latinitas aliqua vel stylus eo judicetur pulchrior quo difficilior, et quo turgidior et ex consequenti vitiosior, eo elegantior appareat, cum longe aliter sit. Omnis enim oratio quanto clarior, tanto est speciosior. — [9]) Opp. IV, 540, kurz vor seinem Tode:

Vidit livor edax ut mea carmina
Despexit, nitida vesta carent, ait.
Nec pulchris facies picta coloribus,
Vox est rauca sonans parum.
— — — Sit procul ethnica,
Mendax musa strepat his quibus est Venus
Aut Mars deliciae, vanaque numina,
Noster solus amor Jesus.

[10]) Opp. II, 520. — [11]) III, 684.

Tagen sind ihm diese poetischen Versuche ein Mittel gewesen, sich wenigstens einige ruhige Stunden zu gewinnen, und nur mit Theilnahme lesen wir seine im Alter geschriebene Rechtfertigung darüber [1]). Er hatte wenigstens die Freude, von einzelnen Zeitgenossen sie anerkannt zu sehen, wie seine Josephina [2]), die nicht, wie die gewöhnliche Angabe lautet, eine Verherrlichung des hl. Joseph, sondern eine in Hexametern bearbeitete anmuthige Kindheitsgeschichte Jesu ist, in der sich aber auch mystisch-polemische Excurse finden, z. B. gegen Astrologie, und die, wie er selbst sagt, er auch „Mariana“ oder „Jesuana“ hätte nennen können [3]). Ueberzeugt von der Reinheit seiner Absicht, überlässt er sie, wie alle seine Schriften, da sie nur meistens wahre Selbsterkenntniss vermitteln wollen, dem Walten Gottes [4]).

Die logisch-metaphysischen Studien Gersons fielen in eine Zeit, in welcher auch nach der theilweisen Erschütterung des selbst durch die Sage gehaltenen aristotelischen Einflusses [5]) und der Angriffe auf die einseitig logisch-dialectische Richtung [6]) doch die Logik die Seele des gesammten philosophischen Unterrichtes geblieben war. Das Studium der metaphysischen Schriften des Aristoteles war nemlich bereits im XIII. Jahrhundert wiederholt verboten worden, und Gregor IX., der in dem steigenden Einflusse der dialectischen Methode für die Glaubenslehre Gefahr besorgte, hatte umsonst gegen diese „Neuerung“ gewarnt, „die nicht den Nutzen der Hörer, sondern das Rühmen mit dem eigenen Wissen beabsichtige; es sei eine Umkehr der natürlichen Ordnung, das Himmlische durch irdische Zeugnisse begründen, was Sache der Gnade sei (Glaube), der natürlichen Kraft zuschreiben zu wollen. Indem man das göttliche Wort nach den Aussprüchen von Philosophen erkläre, die Gott nicht gekannt, stelle man gleichsam die Bundeslade neben Dagon auf, und durch zu viel beweisen wollen mache man den Glauben

---

[1]) III, 676 u. IV, 513. — [2]) IV, 743—784. — [3]) IV, 535. — [4]) IV, 513:

Me mea scripta tuis committo, Pater, manibus, fac
Quantum quamve parum vis fieri maneant.
Maxima pars monet et supponit noscere sese
Viribus in propriis intus et exterius.

[5]) „Multi philosophorum“, heisst es in Erings von Gropp herausgegebenem „Tractatus mysticus de divina sapientia“, geschrieben 1433—50, Norimbergae 1732, p. 22, „reputabant ipsum (Aristotelem) de numero esse prophetarum. Invenitur etiam in antiquis Codicibus Graecorum, quod Deus excelsus angelum suum destinavit ad eum dicens: potius te nominabo angelum quam hominem. Sane multa habet prodigia, magna miracula et extranea opera. — Unde etiam de morte sua diversae sunt opiniones. Quaedam enim secta quae dicitur peripatetica asserit ipsum sursum ascendisse ad coelum empyreum in columna ignis.“ — [6]) Nicolaus von Autricuria, Baccalaureus der Theologie zu Paris, behauptete 1348 (Bul. IV, 308; D'Argentré I, 355): Quod de rebus per apparentia naturalia quasi nulla certitudo potest haberi. Illa tamen modica potest haberi in modico tempore vel brevi, si homines convertant intellectum suum ad res et non ad intellectum dictorum Aristotelis et ejus Commentatorum. — Miratur quod aliqui student in Aristotele et Commentatore usque ad decrepitam senectutem et propter eorum sermones Logicae deserunt res morales et curam boni communis in tantum, quod cum exsurrexerit amicus veritatis et fecit tonare tubam suam, ut dormientes a somno excitaret, contristati sunt valde et quasi armati ad capitale proelium contra eum irruerunt.

unnütz“ [1]). Auch lässt sich nicht leugnen, dass die durch das Studium der arabischen Commentatoren des Aristoteles mehr verbreiteten pantheistischen Ideen, wenn auch in der mildesten Form, wie in dem seit dem XIII. Jahrhunderte unter den Theologen bekannten „Liber de causis“ [2]) wohl noch weitere Vorsichtsmaasregeln von Seite der Kirche gerechtfertigt haben würden. Allein die Art, wie Albert der Grosse und noch mehr Thomas von Aquin die aristotelische Philosophie für systematische Darstellung der kirchlichen Lehre in Anwendung brachten, scheint darüber volle Beruhigung gewährt zu haben. Unter den Händen des Letztgenannten, der, wie Johann XXII. äusserte, mit jedem Artikel seiner „Summa“ ein Wunder vollbrachte, wurde sie der Theologie für Jahrhunderte dienstbar gemacht und hörte auf, „eine Folter der christlichen Einfalt zu sein“ [3]), so dass selbst von Ordensobern das Studium der logischen und physicalischen Schriften des Aristoteles „zu Gunsten der hl. Schrift“ gestattet wurde“ [4]) und nach der Mitte des XIV. Jahrhunderts das Studium der aristotelischen Metaphysik an der Universität Paris Vorschrift wurde. Nur hatte die Universität Vorsorge getroffen, alle der kirchlichen Lehre bedenklichen Folgerungen dadurch zu beseitigen, dass sie von den Baccalaureen sich eidlich versichern liess, alle philosophischen Probleme im Interesse des orthodoxen Glaubens zu lösen, dass sie in Disputationen auf strenges Einhalten der einmal festgestellten kirchlichen Terminologie sah, so dass, wie Gerson erzählt [5]), ein Licentiat der Theologie widerrufen musste, weil er sagte: der Vater ist die Ursache des Sohnes, statt: der Vater erzeugt den Sohn; denn es sei eine schlimme Freiheit, irrig reden zu dürfen; darum habe man sich auch den Vorträgen über die Lehre des Raymund Lullus widersetzt [6]); ausserdem durfte kein Magister oder Baccalaureus der Theologie seine Vorlesungen schriftlich zu weiterer Verbreitung in den Buchhandel geben, bevor sie nicht von dem Kanzler oder der theologischen Facultät geprüft waren [7]). Wie diese Maasregeln den Ruf der Universität hinsichtlich der Solidität und Zuverlässigkeit ihrer theologischen Haltung begründeten [8]), so waren sie zugleich auch im Interesse der Theologen selbst, um sie rücksichtlich der ungestörten Fortführung ihrer Lehrerthätigkeit gegen Zwangsmaasregeln sicher zu stellen [9]). Allein mächtiger noch als diese äusserlichen Maasregeln wirkte gegen den überwiegenden Einfluss der aristotelischen Philosophie auf die Theologie der Nominalismus, durch

---

[7]) Raynald. 1228 No. 29, 30: Nonne dum ad sensum doctrinae philosophorum ignorantium Deum sacra eloquia divinitus inspirata extortis expositionibus, imo distortis, inflectunt, juxta Dagon arcam foederis collocant et adorandam in templo Domini statuunt imaginem Antiochi? et dum fidem conantur plus debito ratione astruere naturali, nonne illam reddunt quodammodo inutilem et inanem?... Aehnlich Johann XXII. Ibid. 1317 No. 15. — [2]) Eine Uebersicht desselben bei Haureau l. c. I, 382—90. — [3]) Panegyricus S. Thomae bei Nat. Alex. H. E. VII, 722. — [4]) Bul. IV, 121. — [5]) Opp. I, 14 u. II, 277. — [6]) Opp. I, 203: „habet enim terminos a nullo doctore usitatos.“ — [7]) Bul. IV, 389. — [8]) „Habemus“, sagte der Herzog von Lancaster zu dem Herzoge von Burgund, „in Anglia viros subtiliores in imaginationibus, sed Parisienses habent veram et solidam et securam Theologiam.“ Gerson. Opp. II, 149. — [9]) Ibid. I, 35.

sein Ausscheiden der Glaubenslehre, als jenseits der natürlichen Erkenntnissphäre liegend, aus dem philosophischen Denkprocesse, wie durch das gesteigerte Geltendmachen der Autorität, besonders im moralischen Gebiete [1]), vermöge seines Principes der absoluten göttlichen Willkür. Die Logik Occams scheint theilweise daraufhin angelegt, das Inadäquate logischer Gesetze für den Inhalt des Glaubens nachzuweisen [2]), und Gerson spricht ganz im Geiste Occams, wenn er der Theologie ihre eigene Logik und Hermeneutik sichert [3]). Die nothwendige Folge war Herabdrücken des Werthes philosophischer Erkenntniss, so dass 1387 die theologische Facultät zu Paris bei dem päpstlichen Stuhle gegen Thomas von Aquin klagte über Gleichstellung aristotelischer Sätze mit der Autorität kirchlicher Lehrer [4]), und Gerson in demselben Geiste den Albertus Magnus darüber tadelt, dass er mehr, als es für einen christlichen Lehrer sich gezieme, sich mit philosophischen Untersuchungen befasst habe [5]), ja es als Zeichen einer verkehrten Wissbegierde betrachtet, theologische Sätze überwiegend auf philosophische Gründe hin zu entwickeln [6]). Der philosophische Unterricht hatte, als Gerson desselben theilhaftig wurde, nur noch eine formelle Bedeutung und concentrirte sich in der Logik, dem nothwendigen Organe für jede Erkenntniss, wie Occam sagte [7]), ohne welches eine selbständige schriftstellerische Thätigkeit unmöglich sei [8]). Sein Lehrer, auch in der Logik, wäre nach einer Aeusserung Wessels [9]) D'Ailly gewesen, einer der scharfsinnigsten Nominalisten seiner Zeit; Gerson selbst nennt mit grosser Achtung den Magister Heinrich von Oyta, dessen logische und metaphysische Schriften er einem sorgfältigen Studium unterworfen zu haben scheint.

Im J. 1382 trat Gerson in die theologische Abtheilung über, in welcher 1383 Pierre D'Ailly Vorstand wurde. Volle 10 Jahre verharrte Gerson in dem theologischen Studium; 7 Jahre hörte er D'Ailly, 3 Jahre den Aegidius Deschamps. Mit D'Ailly, dessen Vorträge auf seine theologische Richtung einen entschiedenen Einfluss gewannen, blieb er sein ganzes Leben in einem innigen freundschaftlichen Verkehre. Ihn müssen wir näher kennen lernen, er wird uns in der Geschichte Gersons oft begegnen.

---

[1]) Gers. Opp. I, 177. 178. Sunt alii minus culpabiliter errantes, quos ex doctrina, dum moralem quaerunt certitudinem, nullum lumen rationis movet ad assensum cujusvis agibilis, tantummodo satis est, si dicere potuerint, hoc scriptum est, hoc talis Doctor in lectura sua sensit, hoc alius ita posuit; similes aspicientibus verso ad solem dorso splendorem ejus in montibus, quos ad adspectum solis nullus sufficit ostendentis digitus attollere. — [2]) Summa totius logicae, Venetiis 1508, Pars III, c. 4 fol. 46 u. c. 5 fol. 47. — [3]) Opp. II, 277. Theologia suam propriam habet Logicam et sensum litteralem aliter quam speculativae scientiae. — [4]) Launoi l. c. 196. — [5]) Gers. Op. II, 201. — [6]) I, 103. — [7]) Summa Logicae, Proemium fol. 1: „Logica est omnium artium aptissimum instrumentum, sine qua nulla scientia perfecte haberi potest“ und Prologi quaest. III. des Commentars zu den Sentenzen: „ad Logicam non pertinet scire consequentias in particulari, sed tantum naturam consequentiarum in generali et ideo omnis scientia utitur logica tanquam instrumento quo mediante cognoscit suas consequentias in particulari“. — [8]) Summa Log. P. III, fol. 94. — [9]) Launoi l. c. 508. Quo tandem tantus ipse theologus nisi per accuratissimam illam suam magistri Petri logicam evasit?

D'Ailly war 1350 zu Compiegne geboren, erhielt seine philosophische Bildung zu Paris und trat 1372 als Theologe in das Colleg von Navarra. Seine scholastischen Abhandlungen zeigen ihn als entschiedenen Nominalisten und geben alle eine grosse dialectische Gewandtheit, reiche Belesenheit und eine gerade nicht rühmenswerthe rhetorische Behandlung kund, die mehr auf Rechnung seiner in allen Verhältnissen sich gleich bleibenden Geschmeidigkeit und Klugheit, als seiner sonst ausgesprochenen Grundsätze zu setzen ist. Noch mehr würde in späteren Schriften der Mangel an geschichtlicher Bildung und critischer Schärfe auffallen, wenn dieses nicht ein Gebrechen seiner gesammten Zeit gewesen wäre. Als ihn z. B. die Universität Paris 1389 an Clemens VII. nach Avignon sandte, um die Canonisation des im 14. Jahre zum Bischofe von Metz, im 15. zum Cardinale ernannten und im 18. Jahre (2. Juli 1387) im Rufe der Heiligkeit gestorbenen Peter von Luxemburg zu erwirken, nahm er als Text für seine Rede die Worte Christi: „Vater, die Stunde ist gekommen, verherrliche deinen Sohn, damit dein Sohn dich verherrliche!“ und begründete sein Gesuch durch Verweisen auf die Masse der von dem Seligen bereits gewirkten Wunder [1]); schon seien deren 2128 registrirt, worunter 13 Todtenerweckungen, 57 Heilwunder an Blinden, 15 an Tauben, 8 an Stummen, 6 an Wassersüchtigen, 1 an Aussätzigen u. s. f. Dass man ihm entgegenhalte, die Wunder seien in dieser Zeit verdächtig, die Curie werde sich durch die Canonisation nur lächerlich machen und vor den Gegnern eine Blöse geben, überhaupt sei es unzulässig, eine solche Zahl von Wundern ohne Weiteres hinzunehmen, mache ihm kein Bedenken; nicht auf das müsse man achten, was die Gegner sagen, sondern auf den Zweck, den Gott mit diesen Wundern verbunden, und der sei kein anderer, als die Gerechtigkeit der Sache Clemens VII. zu zeigen, damit Friede und Einheit und Besserung der verdorbenen sittlichen Zustände herbeizuführen. Dieser Wendung der Sache durfte das bessere Urtheil der Cardinäle nicht ferner Widerstand leisten und die Canonisation ging vor sich [2]).

Im Jahre 1375 begann D'Ailly seinen Cursus über die Sentenzen; sein Vortrag wurde gleich den Arbeiten der ältesten und berühmtesten Lehrer geschätzt, und sein Ruf stieg durch den Eifer, mit dem er, nach Erlangung der Licenz, dem Predigtamte oblag. Am 11. April 1380 erhielt er die theologische Doctorwürde. In seinen Habilitationsschriften finden wir schon die Anschauungen, die, unter dem Einflusse des die ganze Kirche zerrüttenden Schisma gebildet, seiner späteren Wirksamkeit zu Grunde liegen und ihre weitere Entwicklung in seinem Schüler Gerson gefunden haben. So erörtert er im Anschlusse an Augustin, der ihm als „Syndicus der Theologie“ [3]) erscheint, in seiner „Empfehlung der hl. Schrift“ den Sinn der Stelle Mtth. 16, 18 und erklärt, „wenn es auch Augustinus unentschieden

---

[1]) Die ganze Rede bei Bul. IV, 631 u. f. — [2]) Belege ähnlicher Unkritik in den von Dupin in seiner Ausgabe Gersons abgedruckten Schriften D'Ailly's, z. B. I, 532, 549, 575. — [3]) Gers. Opp. I, 617.

gelassen, ob man unter dem Felsen Petrus oder Christus zu verstehen habe, so könnte doch im Hinblick auf die Schwachheit des vor der Magd zitternden Petrus und den Streit seiner Nachfolger um den Primat Niemand zweifeln, dass Christus das eigentliche Fundament der Kirche sei, womit er jedoch nicht in Abrede stellen will, dass sich auf dieser Grundlage noch andere Fundamente erheben können [1]). Dem geistigen Sinne nach aber sei das wahre Fundament der Kirche die hl. Schrift, oder die in ihr enthaltene göttliche Wahrheit [2]). Von diesem Fundamente sage die Schrift, dass es auf den heiligen Bergen ruhe, d. h. auf der wahren Gerechtigkeit und Tugend. Diese Berge der Gerechtigkeit hätten die heidnischen Philosophen zu besteigen gesucht, aber ohne Erfolg, weil sie nicht den Pfad der katholischen Wahrheit wandelten. Wohl aber seien die Patriarchen und Propheten emporgestiegen, wenn auch nicht auf dem offenen Wege, sondern in dunklen Schatten. Auf der Spitze des Berges throne Christus und Johannes der Prediger in der Wüste, die Apostel, Martyrer, Bekenner, Jungfrauen und alle Heiligen. Auf diesem Fundamente ruhe die Kirche unerschütterlich gegen alle Angriffe, und die Pforten der Hölle, die Laster der Welt, vermögen nichts wider sie, weil die Waffen der Kirche nicht äussere Macht und Glanz, sondern Ausdauer, Weisheit, Gerechtigkeit und alle aus Gottes Wort erzeugten Tugenden sind. Durch diese Waffen siegt die Kirche im Kampfe, wächst im Siege, schreitet fort im Wachsthume und vollendet sich im Fortschritte [3])." „Es ist jedoch dieser Gedanke von der Bedeutung der hl. Schrift weder tiefer entwickelt noch auch im Verlaufe seines Wirkens festgehalten, so wenig als der von ihm gegebene Begriff der kirchlichen Macht, als eines „Ministeriums", nicht wie ihn die Mehrzahl der Canonisten fasste, als „Dominium" [4]). Er beklagt desshalb wohl das unchristliche Ueberschätzen des canonischen Rechtes zum Nachtheile der hl. Schrift [5]) und stellt in seinen „Vesperiis" den folgenreichen Satz auf, das in der Kirche allein geltende Gesetz sei das Gesetz Christi, oder das Evan-

---

[1]) Gers. Opp. I, 604. Licet ipsemet Augustinus I. Retract. c. 21 quae harum duarum sententiarum probabilior sit electioni lectoris reliquerit, non tamen videtur, quod in Petra Petrus sed in Petra Christus sit intelligendus, de quo Apostolus I. Cor. 10, 4: „petra autem erat Christus"; quis enim in Petri infirmitate Ecclesiae firmitatem stabiliat, de cujus infirmitate ancilla ostiaria responderet? Cum ergo Petrus vacillaverit, nec firmus fundatus sit Petri vicarius, cumque jam discrepent de summo Petri sacerdotio Pontifices et litigent, quis affirmare praesumet, quempiam quantalibet sanctitate aut dignitate fulgentem, sive sacerdotem, sive pontificem, sive Petrum sive Petri Vicarium aut quemvis alium praeter Christum esse christianae Ecclesiae fundamentum? (I. Cor. 3, 11.) — Sed ut ea quae praemisimus ad concordiam reducamus, ita concedamus Christum esse Ecclesiae fundamentum principale, ut non negemus super ipsum plura fundamenta aedificari posse. — [2]) Ibid. S. scriptura Christi testimonio in aeternum fundata spiritualiter intelligi potest illa firma petra super quam aedificata est Ecclesia; super cujus firmitate petrae Christus Petri infirmitatem timentem prius ac trementem postea solida perseverantia roboravit. — [3]) Ibid. I, 610: per haec arma, i. e. per divini sermonis et s. scripturae documenta Ecclesia pugnando vincit, vincendo crescit, crescendo proficit, proficiendo complimentum accipit. — [4]) I, 642. — [5]) I, 614: reperio quosdam juris canonici Professores qui etiam suas decretales epistolas quasi divinas scripturas accipiunt et eas taliter venerantur, ut propter hoc eorum aliqui plerumque in divinarum prorumpant blasphemiam scripturarum.

gelium, oder der Glaube [1]), da, wie er im Anschlusse an Occam durchführt, Christus in seiner Menschheit eine königliche Macht über die Welt nicht gehabt habe, so dass auch in D'Ailly's Begriff der Kirche der Glaube das substantielle Moment bildet [2]). Aber, wie bemerkt, diese verinnerlichende Richtung verliert sich mit seinem Eintritte in die öffentliche Wirksamkeit und macht einer äusserst umsichtigen Haltung und milden Beurtheilung der bestehenden Verhältnisse Platz.

Im J. 1384 wurde er Vorstand des Collegs von Navarra; 1386 von der Universität nach Avignon gesandt, um sie in dem Streite mit dem durch seinen Orden unterstützten Dominicaner Jean de Montson an der Curie zu vertreten, und von da an stieg sein Ruf wie sein Einfluss. 1389 wurde er Kanzler der Universität, Aumonier und Beichtvater Carls VI., 1394 Schatzmeister der königlichen Capelle und als solcher erster Würdeträger unter den Canonikern derselben; in welchem Grade er das Vertrauen des Hofes besass, zeigen die vielen ihm übertragenen Gesandtschaften. An Gegnern fehlte es übrigens auch jezt schon nicht; Nicolaus von Clemanges, Zögling des Collegs von Navarra und Schüler Gersons, der D'Ailly's mit warmer Liebe in einem Schreiben an Benedict XIII. gedacht [3]), fand sich genöthigt, sich wegen dieser Anerkennung förmlich zu vertheidigen.

Die vorhin angedeutete Richtung D'Ailly's trug sich auf Gerson über, schon vermöge der Bewunderung und Liebe, die er für seinen Lehrer besass; noch weit tiefer aber wirkten die traurigen Zustände des kirchlichen Lebens auf ihn; sie haben neben der ihm gewordenen Individualität seinem theologischen Standpunkte jenes eigenthümliche Gepräge gegeben, das er von den ersten Arbeiten seiner theologischen „Lehrjahre" an bis zu seinem Ausscheiden aus dem öffentlichen Wirken bewahrt hat. Wie er sich aus seiner Zeit gebildet hat, so ist auch sein Einfluss beinahe nur auf seine Zeit eingreifend gewesen, und er selbst nur aus dieser Zeit verständlich. In seinem

---

[1]) I, 664. „Lex Christi seu regula dicitur tota doctrina evangelica, intelligendo per evangelium non solum doctrinam IV Evangeliorum sed generaliter novum testamentum" und: „lex Christi sola seu doctrina i. e. fidei infusae habitus vel actus quem viator habet de ea est sibi perfectissima lex creata". — [2]) I, 666. Ecclesia est omnis homo fidelis vel omnes homines fideles in mortali corpore naturaliter viventes. Zur Erläuterung sagt er aber: voco homines fideles actu vel habitu implicite vel explicite credentes vel aenigmatice cognoscentes omnes catholicas veritates. Voco autem catholicas veritates quibus quilibet viator actu vel habitu explicite vel implicite firmiter assentire tenetur; sed dico omnis homo vel omnes homines quia secundum aliquos non solum in pluribus hominibus sed in uno solo potest et potuit stare Ecclesia. Nam ut dicit Augustinus — in Psalm. 128 — aliquando in solo Abel erat Ecclesia, et aliquando, scilicet tempore Passionis Christi tota Ecclesia et tota fides Ecclesiae in Maria matre Christi remanserat; auch hiefür findet sich p. 687 wieder die Beschränkung: „licet Ecclesia nunquam in futurum salvabitur in uno solo supposito, tamen aliquando sic salvata fuit vel absolute salvari posset. — [3]) Epist. II. (Opp. p. 10). En habes inter viros egregios virum litteris eruditissimum, fide, prudentia, probitate, vigilantia commendatissimum, et zelo unitatis ecclesiasticae ardentissimum, Petrum Cancellarium, virum utique, ut breviter dicam, te tuisque moribus dignissimum. Cujus ipsa quoque insignis virtus multa est improborum aemulatione saepe lacessita et quem plane alterum lumen nostri aevi dicere non dubitaverim, quicquid de suo nomine detorquere maledicta perversorum lingua studuerit.

ersten Auftreten findet sich schon das Programm seines späteren Wirkens scharf gekennzeichnet. In einem Vortrage am Sonntage Septuagesima 1388 klagt er über den Verfall des wahren Verständnisses der hl. Schrift, da doch die Weisheit der Schrift der Wein gewesen, der die erste Kirche gekräftigt und genährt, wesshalb die Väter den Weinberg (die hl. Schrift) mit so grosser Liebe bebaut hätten. Jetzt sei es durch falsche Künste dahin gekommen, dass die Theologie verachtet werde, nur wenige sich diesem Studium widmen wollten und Alles sich der weltlichen Weisheit zukehre. Um so strenger müsse man aus dem Weinberge der Weisheit alles falsche Gewächse ausschneiden, nemlich die zu Nichts führenden, Zeit und Kraft für das Bessere raubenden dialectischen Untersuchungen, die Spinnengewebe, wie er sie nennt, die mehr auf Bewährung des Scharfsinnes als Erforschung der Wahrheit gerichtet seien, während man doch mehr darauf zu sehen habe, nützlich, als bewundert zu werden[1]). Die vorherrschende Rücksicht im Studium der Theologie auf das, was dem christlichen Leben zunächst noth thut, führte Gerson von dem Gegensatze zum scholastischen Selbstbehagen in unfruchtbarer Subtilität auf eine diesem Gegensatze entsprechende Anschauung von der kirchlichen Gewalt. In einer Festrede auf den hl. Ludwig[2]), die er noch als Baccalaureus der Theologie hielt, nennt er den König einen „Priester-König", denn ein Volk regieren heisse es seiner Bestimmung entgegen führen. Wer also ein Volk zu der ihm angewiesenen höheren Bestimmung (spiritualem finem) führe, dem müsse man auch eine Art geistlicher Gewalt zugestehen; in diesem Sinne sei der hl. Ludwig ein geistlicher Fürst gewesen, mehr als manche der Prälaten; denn während der König Alles daran gegeben, den Glauben seines Volkes rein zu erhalten, Ketzereien zu unterdrücken, Gerechtigkeit und Zucht durch Gesetze aufrecht zu halten, hätten viele Prälaten kein anderes Interesse als für Besitz, Macht, Genuss; wie es um die geistigen Zustände ihrer Diöcesen stehe, kümmere sie wenig, werde aber nur mit dem leisesten Worte ihre Pracht und ihre Gerechtsame angegriffen, gleich seien sie ausser sich und zum Kampfe bereit. Wer nun mehr geistlicher Fürst sei, der König oder ein solcher Bischof? Gewiss der König, wenn nicht etwa Einer behaupten wolle, ein König habe sich nur um das weltliche, nicht um das geistliche Wohl seiner Unterthanen zu kümmern. Wenn dieses Wahrheit in sich habe, dann sei nur zu wünschen, dass Jene, die dem Geistlichen vorstehen, sich weniger um das Weltliche kümmerten. Es sei ja der äusserste Grad von Unglauben,

---

[1]) „Vitandae sunt et explodendae araneae quae ipsi Minervae, quam sapientiae Deam fingunt, ideo invisae ac odiosae feruntur, quod in subtilissimorum sed fragilium filorum contextione seipsas eviscerant. Debent autem solida esse et fortia documenta sapientiae nec tam cassae subtilitati quam planae veritati deservientia. Nec ob aliud Cato Magnus expelli voluit ab Urbe Carneadem, quam quod sophisticae subtilitati plus aequo deditus veritatem aut obvolvere aut obfuscare videretur. — Plus prodesse quam admirari studendum. Et ita studere curet qui sapientiae vineam colendam suscepit, ut nec inutilium et supervacaneorum perscrutatione frustra se torqueat nec in his acumen sui obtundat ingenii . . . . " — [2]) III, 1457—67.

selbst nichts für den Glauben thun, und noch hindern wollen, dass er von Andern geschützt werde [1]).

Wenn Gerson dem Könige, inwiefern er mitwirkt zur Erreichung der höheren Bestimmung seines Volkes, eine Art geistlicher Gewalt zuerkannt haben will, so war der unmittelbar daraus sich ergebende Gedanke, dass die geistliche Gewalt überhaupt ihre nähere Bestimmung durch ihre Aufgabe erhalte, und in dieser Aufgabe ihr Maas und ihre Grenzen habe. Diesen Gedanken treffen wir durchgeführt in der für Erlangung des theologischen Doctorgrades gehaltenen „Resumptio“ [2]), indem der Satz erwiesen wird, dass, wenn der Inhaber eines kirchlichen Amtes, sei es das päpstliche oder das bischöfliche, erkennt, die Fortführung seines Amtes bringe der Kirche Nachtheil, er verpflichtet sei, dasselbe niederzulegen, wenn dieses erlaubter Weise geschehen kann, da es ein von Juristen und Theologen anerkanntes Axiom sei: was zur Förderung der Liebe eingesetzt ist, darf nicht gegen sie streiten, oder was des Glaubens und gemeinsamen Nutzens wegen angeordnet ist, darf nicht zum Nachtheile desselben werden; nun sei aber alle kirchliche Gewalt des gemeinsamen Gutes des Glaubens, der Liebe wegen da, sohin müsse sie aufgegeben werden, wenn ihre Ausübung schädlich werde [3]). An diesen Satz knüpfen sich alle seine späteren, für Beilegung des Schisma so einflussvollen Erörterungen über die kirchliche Gewalt, zugleich aber lag hierin auch der Grund zu seiner gemässigten Haltung den Parteien gegenüber, die er einander zu nähern sucht; noch während seines theologischen Studiums zeigte er sich in Predigten den heissspornigen Vorschlägen derjenigen Eiferer abgeneigt, die Urban VI. und seine Anhänger mit Gewalt der Waffen bekämpft haben wollen; er tritt auf Seite derjenigen, die der Ansicht sind, bei der Meinungsverschiedenheit aller Gelehrten über die in Frage stehende Gültigkeit der Wahlen Urbans VI. und Clemens VII. könne man keinen Schismatiker nennen oder gar, weil er der einen Partei angehöre, an seinem Heile, als eines ausserhalb der Wahrheit stehenden, zweifeln; es genüge, wenn als wahres Haupt der Kirche Christus

---

[3]) „Interrogo nunc quis istorum duorum, an sanctus Rex vel praelatus talis suos subditos potius spiritualiter regere dicendus est? Nec dubito, quin confestim Regem respondeas, nisi fortasse ex illorum es numero, qui dicunt fieri non posse, ut Rex de spiritualibus licite curam gerat, quia temporalium tantummodo administrationem suscepit. Hoc si verum est, utinam nec adeo curarent temporalia, qui spiritualium dispensatores esse debent! Sed per Dei atque hominum fidem! Ita ergo Veritas, Religioque detrimentum patietur et Rex Christianissimus non resistet? An est ita extremae infidelitatis nota, nolle fidem defendere, quin etiam ne ab aliis tueatur, velle prohibere? Mirus agricola, qui agrum sibi commissum regere nescit nec didicit quidem, et tamen suis ultro infestus est cultoribus!“ — [2]) Die Vorlesung Opp. II, 261 — 67 trägt die Aufschrift „de jurisdictione spirituali“ und die Jahreszahl 1382. Diese Zeitbestimmung ist irrig; denn schon der Titel „resumptio“ weist auf 1392 und im Contexte erwähnt Gerson seiner Rede de angelis coram Rege III, 1468 u. f., in welcher doch von der „diuturna duratio Schismatis“ die Rede ist. — [3]) L. c. 262. Cum superioritas jurisdictionis spiritualis vel homo eam habens sint instituta propter bonum commune fidei, charitatis et religionis, si ejus retentio non proficiat, sed cedat in eorum detrimentum, debet dimitti, quia *cessante fine et causa institutionis cessare debet institutio.* Et haec vera sunt quando licite possunt fieri hujusmodi dimissiones....

erkannt, bekannt und verehrt werde, er, unser ewiger hoher Priester (Hebr. VII.), dem, als dem ewigen Hohenpriester gegenüber, die anderen doch nur Verwalter des Hohenpriesterrthumes sind, wesshalb ja auch die Kirche bei Erledigung des Stuhles Petri niemals ohne Haupt ist“ [1]).

Noch haben wir eines andern Ereignisses zu erwähnen, das, in die theologischen Studienjahre Gersons fallend, auf diesen sicher nicht ohne Einfluss geblieben ist. Gerson genoss von Seite seiner Commilitonen grosses Vertrauen; 1383 und 1384 wurde er zum Procurator der französischen Nation gewählt, 1387 wurde er, noch Baccalaureus Cursor [2]), zum Mitgliede für die Gesandtschaft ernannt, welche bei Clemens VII. die Verurtheilung des Jean Montson erwirken sollte. Die Reise nach Avignon, weit entfernt, wie man glaubt [3]), „ein Vorbild der Reise Luthers nach Rom“ zu sein, schärfte bei seiner angebornen Liebe für Friede und Einheit nur den Eifer zum Festhalten am kirchlichen Dogma, wie das Misstrauen gegen jede Abweichung von der einmal recipirten Norm der Schule bis zu jener für die Beurtheilung seines Wirkens charakteristischen Aengstlichkeit, lieber manche Wahrheit nicht mitzutheilen, als durch Mittheilung Aergerniss zu geben [4]). Anlass des Streites [5]) war die Verschiedenheit der Ansichten über die Empfängniss der hl. Jungfrau. Bekanntlich hatte der hl. Bernardus sich gegen die Einführung eines Empfängnissfestes ausgesprochen und sich über die Frage dahin geäussert, dass der „Segen der Heiligung“ der Jungfrau in höherem Grade zu Theil geworden sei als irgend einem Andern, indem sie dadurch ihr Leben lang vor jeder Sünde bewahrt worden. — Was man denn weiter wolle? Gerügt hatte er noch, dass man sich zur Rechtfertigung auf höhere Offenbarungen berufe [6]). Denselben Standpunkt behauptet auch sein Zeitgenosse Richard von St. Victor; so hoch er die Jungfrau sellt, über den Begriff der „Heiligung“ geht er nicht hinaus [7]). Auch die bedeutenderen Scholastiker

---

[1]) III, 1470. — [2]) I, 112. — [3]) Hasemann, Artikel „Gerson“ in der allgemeinen Encycloplädie der K. u. W., Sect. I, Thl. 62, p. 18. — [4]) Sequatur (Theologus), sagte er zu einer Zeit, wo er wenig Rücksichten mehr zu nehmen hatte, modos significandi, qnibus utitur schola doctorum communis, etiam si quandoque posset invenire suo judicio magis idoneos. Exponat modos communes nec contemnat aut immutet, alioquin damnationem accipiet, delens quantum in se est, optimorum libros doctrinamque magistrorum. — De modis signif. Opp. IV, p. 819. — „Salubrius multae veritates nesciuntur vel tacentur, quam loquendo charitas saucietur.“ De concord. Metaphys. cum Logica Op. IV, 829. — [5]) Die Urkunden, ausser bei D'Argentré T. I, P. II, p. 61, bei Bul. IV, 618, Chronik von St. Denys lib. VIII, c. 8 (T. I, 490), Gers. Opp. I, 693. 722. Baluz. Vit. I, 1378—77. — [6]) „Quasi et quivis non queat scriptum aeque producere in quo Virgo videretur id ipsum mandare et de parentibus suis . . .“ Opp. S. Bernardi ed. Mabillon, Paris 1690, T. I, 170, epist. 174. — [7]) De Emanuele lib. II, c. 25—31 (Opp. T. I, p. 481—86, ed. Colon. 1621). Indem er die Stelle (Psalm. 45, 10): arcum conteret et scuta comburet igne, auf die hl. Jungfrau deutet, sagt er erläuternd: „Notandum quia illud, quod igne comburitur, ita consumitur, ut nil materiae remaneat, unde nec ex parte reparari queat. Unde juxta hanc prophetiam intelligi datur, quod divinus amor in ea adeo coaluit, adeo eam ipsam in omni bono solidavit, ut de cetero spiritualis qualiscunque defectus in eam incidere omnino non posset, nec aliquid quod qualicunque excusationi subjaceret. Videtur itaque juxta hoc ab hora *supervenientis Spiritus sancti*, ab hora *superobumbrantis virtutis altissimi*, videtur, inquam,

trugen Bedenken, den Begriff der „Heiligung“ zu verlassen [1]), wiewohl Thomas von Aquin eben aus diesem Begriffe wie aus der scholastischen Unterscheidung von beseeltem und unbeseeltem Fötus die Unthunlichkeit einer „unbefleckten Empfängniss“ zu erweisen bemüht ist [2]). Der bekannte Gegenbeweis des Duns Scotus, auf der abstracten Möglichkeit und Convenienz beruhend, gewann allmälig das Uebergewicht; zwar finden wir selbst noch gegen Mitte des XIV. Jahrhunderts von einem Mitgliede des Franciskaner-Ordens, dem Alvarus Pelagius, den Standpunkt des Bonaventura und Thomas von Aquin vertreten, als denjenigen, den auch die römische Kirche festhalte, ungeachtet sie die entgegenstehende Sitte dulde [3]). Allein die beiden Ansichten schärften sich zu förmlichen Gegensätzen, da der Dominicanerorden das Ansehen des hl. Thomas durch die Behauptung der unbefleckten Empfängniss gefährdet glaubte. Bereits 1384 zogen sich die Dominikaner zu Paris durch öffentliches Aus-

---

b. Virgo Maria non solum in omni gratia consummata, verum etiam in omni bono et dono quod acceperat confirmata. Sed ne quis existimet dictam prophetiam potius intelligendam de ipso Emanuele, quam de ejus matre, debet, qui ejus modi est, diligenter attendere, quia scuta quae nunquam fuerunt et nunquam futura sunt, comburi non possunt. Emanuel noster quid in se unquam habuit, quod comburi opportuit vel potuit, qui ab hora conceptionis suae omnem plenitudinem accipiendo in omni bono consummatus et confirmatus fuit?“ Den Heiligungsprocess der hl. Jungfrau beschreibt er T. II, p. 201, Expositio in Cantica c. 26, so: „tota fuit pulchra quia mundata in utero et deinde in sanctitate munditia (ae?) confirmata, fomite peccati primum in ea sopito ut non peccaverit et tandem extincto ut peccare deinceps non potuerit, angelicam denique in terra adepta est puritatem et Dei similitudinem in virtutibus ....“ — [1]) Bonaventura in lib. III, sent. D. 3. p. I. a. 1. q. 3: „pro indubitanti habet hoc Ecclesia, videlicet quod b. Virgo fuerit in utero sanctificata. — Si autem quaeratur qua die vel hora, hoc ignoratur, tamen probabiliter creditur quod cito post infusionem animae facta fuerit infusio gratiae ....“ — [2]) Summa P. III, Q. 27, art. 1. 2. — [3]) Diese meines Wissens noch nicht beachtete Stelle — selbst bei Passaglia habe ich sie in mir leider nur flüchtig gestatteter Durchsicht nicht gefunden — findet sich fol. 110 c. 52 lib. II. seiner Schrift de planctu Ecclesiae. Nachdem er bemerkt, dass Augustin und Bernard eine Empfängniss in der Erbsünde annehmen, sagt er: Hanc sententiam tenent omnes antiqui theologi, Alexander (de Hales), Thomas, Bonaventura, Richardus, *licet quidam novi theologi a sensu Ecclesiae recedentes communi* tenere contra, indevoti revera Dominae, ei tamen devoti cupientes apparere, nitantur, eam quodammodo sic Deo et suo filio comparantes; quorum nova opinio et phantasia sit a fidelibus cancellata, quod sanctificationem Virginis negat, contra id quod tenet Ecclesia, ipsam sanctificatam fuisse, et sic secundum Bernardum antea sanctam i. e. sanctificatam in utero quam natam extra uterum. Si enim in peccato originali, quod contrahitur in animae infusione, non fuisset concepta, sanctificatio necessaria non fuisset, sicut nec in Christo; et ideo Romana Ecclesia festum conceptionis non agit, etsi tolerat, quod alicubi fiat, maxime in Anglia, non tamen approbat, quia quod permittitur non approbatur. Hac ratione vel illud festum debet referri ad sanctificationem Virginis non conceptionem. Et ita dicit *oratio quae dicitur* in hoc *festo Romae in S Maria Majori: „Deus qui sanctificationem Virginis ....“ sicut vidi et audivi quum ibi de ista sanctificatione praedicarem in isto festo sanctificationis quod fit in Decembri ante festum Natalis per XV dies.*“ Diese Auffassung des Alvarus wird bestättiget durch die Constitutiones Ecclesiae Lucanae vom J. 1351 (Mansi XXVI, p. 281): „cum juxta assertionem Sanctorum et canonum b. Maria Virgo in utero matris sanctificata fuerit, ad reverentiam et laudem praedictae sanctificationis et in honorem Dei genitricis volumus et mandamus in omnibus Ecclesiis nostrae Dioecesis de praedicta dedicatione (? sanctificatione) festum fieri ....“ Noch 1378 kennt die Provincialsynode von Benevent kein Empfängnissfest (Mansi XXVI, p. 651).

sprechen, dass Maria in der Erbsünde empfangen, eine Censur Seitens der Universität zu (Bul. IV, 599). Gleichwohl trat 1387 der Dominicaner Jean de Montson in seinen Vorlesungen von Neuem damit hervor, zum Aergernisse der jüngeren Theologen, die sich desshalb klagend an den Decan der theologischen Facultät wandten. Dieser berief für den 6. Juli eine Versammlung der Magister und Baccalaureen, in welcher Montson erklärte, im Auftrage seines Ordens zu handeln und seine Behauptungen bis zum Tode vertheidigen zu wollen; seine Sätze, die nicht blos die unbefleckte Empfängniss als der Lehre der hl. Schrift und darum dem katholischen Glauben entgegenlaufend darstellten [1]), sondern sich auch in abstracten Subtilitäten über die Vereinbarkeit von Nothwendigem und Bedingtem im Geschöpfe, wie über christologische Probleme verbreiteten [2]), wurden zuerst durch eine aus Säcularen und Regularen gebildete Commission und dann durch die gesammte theologische Facultät einstimmig verworfen und diese Verwerfung von dem Bischofe von Paris, Pierre d'Orgemont, am 22. August wiederholt. Allein Jean de Montson unterwarf sich weder der Universität noch dem Bischofe, da die Universität in ihm die Lehre des Thomas von Aquin verworfen habe, eine solche Verwerfung aber weder der Universität noch dem Bischofe, sondern einzig dem römischen Stuhle zustehe, nachdem einmal die Lehre des hl. Thomas von der Kirche approbirt worden sei. Er appellirte an den Papst, begab sich selbst nach Avignon und erlangte eine Citation gegen die Universität. Diese schickte als Vertreter den Pierre D'Ailly, Gilles Deschamps, Jean de Neuville, Doctor der Theologie und Bernardiner, und Pierre d'Alainville, Benedictiner und Professor des canonischen Rechtes, dahin, denen noch Gerson beigegeben war. D'Ailly hielt zwei Vorträge im Consistorium vor dem Papste. Mit den Worten: „Heiliger Vater, bewahre in deinem Namen, die du mir gegeben hast" (Joh. XVII, 11), liess er den orthodoxen Glauben selbst vor Clemens VII., „dem Vicar der Wahrheit", Gerechtigkeit für die Universität fordern, welche die ganze Angelegenheit dem Urtheile des hl. Stuhles unterstelle, da dieser die Cathedra Petri sei, auf welcher die Kirche erbaut worden; ihm komme es zu, die katholische Wahrheit zu bestättigen und häretische Verkehrtheit zu verwerfen. Dem Ansehen des hl. Thomas wolle die Universität nicht zu nahe treten; sie nehme seine Lehre an gemäss der Mahnung des Apostels, Alles zu prüfen und das Gute zu behalten, also soweit Glaube und Vernunft dieses gestatten [3]). Ausführlicher spricht er sich über diesen Punkt aus in der Apologie der Facultäts-Censur [4]). Er unterscheidet eine drei-

---

[1]) Dahin gehören die Sätze 9—14, Gers. I, 694. — [2]) Z. B. Necesse esse non repugnat esse causatum. — Major est unio hypostatica in Christo quam unio trium personarum in essentia increata. — Possibile est esse aliquam creaturam puram quae in puris naturalibus ita posset sibi et homini mereri sicut anima Christi, concurrente gratia naturali. Non est tamen aliqua possibilis, quae ita convenienter, congruenter et sufficienter hominem posset redimere et salvare sicut Christus. — [3]) Ibid. I, 703. Sic hujus doctoris sanctitatem veneramur et ejus doctrinam, quantum fides vel ratio patitur, tenendam censemus. — [4]) Ibid. I, 702—22.

fache Approbation für eine Lehre durch die Kirche. Entweder erklärt die Kirche eine Lehre für nützlich und in Glaubenssachen zulässig, so dass ihrer Verbreitung in der Schule nichts im Wege steht, oder sie approbirt eine Lehre derart, dass diese in allen ihren Theilen als wahr angenommen werden muss, oder die Approbation giebt das Zeugniss, dass die Lehre in keinem Theile im Glauben irrig oder häretisch sei. Nur die erste Art der Approbation sei für das theologische System des hl. Thomas zulässig; denn weder die zweite noch die dritte Art könne sich auf eine Lehre anwenden lassen, die, selbst in Gegenständen des Glaubens, mannichfachen Widerspruch in sich trage. Wollte man aber aus der Approbation an sich schon die durchgängige Irrthumslosigkeit des Systems folgern, so stünde entgegen, dass Lehren von der Kirche in noch höherem Grade approbirt worden sind, die gleichwohl nicht durchgängig irrthumsfrei waren, wie die Lehre des Apostels Petrus, die für den Glauben noch höhere Autorität als jene des Apostels Paulus und doch auch der Lehre des Evangeliums Entgegenlaufendes enthalten habe [1]). Dasselbe sei der Fall bei Cyprianus, Hieronymus, dem Magister sententiarum, Anselmus und Hugo von St. Victor. Das Irrige in den Schriften dieser Männer hindere nicht, sie für scholastische Acte als Autoritäten zu citiren; vermessen sei es, die Lehre des hl. Thomas in solchem Grade über alle andern stellen, dass man nicht behaupten dürfe, es fände sich Irriges darin bezüglich des Glaubens; selbst die Canonisation stünde dem nicht im Wege; denn so wenig mit der Canonisation Alles, was ein Heiliger gethan, eben so wenig sei mit der Approbation seiner Lehre Alles, was er gelehrt, gebilliget [2]). Das Motiv, durch welches d'Ailly die Censur der Facultät, die das Recht habe, doctrinelle Entscheidungen über das Dogma betreffende Sätze zu geben, begründet, ist dem hl. Thomas selbst entnommen. Jede Behauptung nemlich, wenn sie auch einen richtigen Sinn haben könne, unterliege doch mit Recht (rationabiliter) einer Verwerfung wegen eines andern irrigen Sinnes, der sich aus ihr oder ihren Beweisen zum Nachtheile des Glaubens ergebe [3]). Mit diesem Satze war im Grunde die Entscheidung schon gegeben. Gleichwohl zog sich die Sache, nachdem der Papst drei Cardinäle als Commissäre für die Untersuchung ernannt, in die Länge, und die Universität

---

[1]) L. c. p. 718. Exemplum ponitur de doctrina b. Petri apostoli, quam nulli dubium est esse magis approbatam quam doctrinam b. Pauli pro omnibus ad fidem pertinentibus, quae verbo aut facto docuit; constat quod hujus doctrina in aliqua sui parte fuit in fide erronea, scilicet in illa parte in qua Paulus apostolus eam reprehendit, de qua reprehensione dicitur Gal. 2, 11: „cum venisset Cephas Antiochiam in faciem ei restiti, quia reprehensibilis erat.“ Et causam reprehensionis ipsius et aliorum per ejus doctrinam errantium subdit v. 14: „quia non recte ambulabat ad veritatem Evangelii.“ Et sic patet quod errabat contra veritatem Evangelii, quia ejus doctrina erat in hoc in fide erronea .... — [2]) L. c. p. 719. Ecclesia sicut canonizando aliquem Sanctum non per hoc approbat omnia ejus facta, ita approbando ejus doctrinam non per hoc approbat omnia ejus dicta vel scripta .... — [3]) L. c. p. 708. Omnis assertio potest rationabiliter condemnari, ex qua potest sequi corruptio fidei; sed ex aliqua assertione, licet possit habere aliquem sensum verum, propter alium sensum erroneum in ea vel in ejus probatione intellectum, sequi potest corruptio fidei, igitur ....

wandte sich daher, um sich der Theilnahme Frankreichs zu versichern und dadurch auf die Richter zu wirken, in einem Schreiben vom 14. Februar 1388 an Clerus und Volk. Die Flucht, durch welche sich Jean de Montson den Ergebnissen der Untersuchung entzog, führte endlich im Januar 1389 seine Verurtheilung herbei. Die Dominikaner, die sich nun der Censur nicht unterwerfen wollten, sondern die Richtigkeit der Sätze des Jean de Montson behaupteten, wurden von der Universität ausgeschlossen, da nach einem Universitätsbeschlusse keiner mehr einen Grad erlangen sollte, der nicht eidlich der Verdammung der Sätze beitrete; dazu wollten sich die Baccalaureen des Dominicanerordens vorerst nicht verstehen, wesshalb sie weder Grade, noch Lehrstühle, noch Erlaubniss zum Predigen weiter erhielten. Die Universität nöthigte sogar den Beichtvater des Königs, den Dominicaner Guillaume de Valon, Bischof von Evreux, der öffentlich für Jean de Montson sich erklärt, am 17. Februar in Gegenwart des Königs zu einem feierlichen Widerrufe.

Die Spaltung zwischen dem Dominicanerorden und der Universität zog dem ersteren in Frankreich grosse Bedrängnisse zu [1]), der sich einzelne Convente nur durch die Begehung des Empfängnissfestes oder Unterwerfung unter die Censur der Universität entzogen, und dauerte bis zum 21. August 1403. Die Dominicaner hatten auf einem Provinzialcapitel zu Chartres im Juli d. J. beschlossen, durch Abgeordnete an die Universität das Gesuch um Aussöhnung zu stellen [2]). Die Bessergesinnten der Universität hatten ohnehin bereits die Spaltung beklagt, weil die Universität dadurch nicht blos tüchtige Lehrer und Vorlesungen, sondern, was noch nachtheiliger wirkte, auch viele Prediger verlor, so dass sogar die an Sonntagen sonst üblichen Universitätspredigten unterblieben. Gerson, seit 1397 von Paris entfernt, hatte schon früher von Brugge aus durch Schreiben den Frieden anzubahnen gesucht [3]). „Nicht um Vertheidigung oder Entschuldigung des Ordens", schreibt er, „sei es ihm zu thun, aber die Universität möge sich gegen die Verstossenen, die doch auch ihre Glieder seien, nicht unversöhnlich zeigen. Leider wurzle bei Vielen diese Strenge in einem unerleuchteten Eifer. „„Wir sind bereit"", sagen sie „„in Frieden sie aufzunehmen, aber die Reinheit des Glaubens, die Ehre der Universität und die Auslagen, die sie gehabt, müssen doch auch berücksichtigt werden."" Gewiss soll das geschehen, aber nicht in einer Weise, die an den Sieg des Sylla erinnert (medicina excessit modum). Wir sind ja Christen und lernen täglich in der Schule der Liebe von dem, der da spricht: „„lernet von mir sanft und demüthig von Herzen sein"" und „„wenn ihr nicht verzeihet, wird euch auch nicht verziehen."" Nicht darauf ist zu sehen, was man nach der Strenge des Rechts fordern kann, sondern darauf, was frommt. Selbst die Schmach und das Gefängniss, das einzelne Glieder des Ordens erlitten, müsse milder stimmen;

---

[1]) Cf. Vita Clementis VII. bei Baluz. I, 520. 521. 522. — [2]) Bul. V, 82. — [3]) Epistola missa studentibus Collegii Navarrae Op. I, 110—113.

sei nur die Hauptsache gesichert, die Reinheit des Glaubens und die Ehre der Universität, über das Weitere könne man sich leicht vereinbaren; er wisse zwar nicht, ob seine Worte einigen Erfolg haben würden, denn er kenne die Meinungsverschiedenheit, den unbeugsamen und unversöhnlichen Sinn Vieler, ihr Schmähen und Verfolgen der Wohlmeinenden recht gut, aber die Nachtheile, welche die Universität selbst bei diesem Zerwürfnisse erleide, und an deren Heilung jeder treue Sohn der Universität arbeiten müsse, überwiege jede andere Rücksicht."

In der Empfängnissfrage selbst theilte Gerson im Ganzen den Standpunkt der Universität. Dieser ging zunächst dahin, die Behauptung der Dominicaner zurückzuweisen, es komme der Häresie oder einer schweren Sünde gleich, Maria ohne Erbsünde empfangen zu lehren [1]). Allein um dieses mit Erfolg zu leisten, war eine positive Begründung der von den Dominicanern bekämpften Lehre nöthig. Eine solche wurde auch vielfach, theils in Vorlesungen, theils in Predigten, versucht. Unter den Predigten Gersons findet sich ein derartiger, ihm aber nicht angehöriger [2]), scholastischer Vortrag, der zugleich gewahren lässt, wie wenig die theologische Behandlung der Sache seit beinahe 500 Jahren sich geändert hat. Wir haben hier nur zu sehen, wie Gerson selbst diese Lehre begründet. Die hl. Schrift bietet ihm keinen sicheren Anhaltspunkt [3]); aber auch die Väter Augustinus, Hieronymus, Bernardus u. A. scheinen der Behauptung einer unbefleckten Empfängniss der Jungfrau entgegen zu sein. Ohne sich auf eine eingehende Behandlung dieser Stellen einzulassen, stellt er in seiner Predigt am Feste Mariä-Empfängniss 1401 folgende Sätze auf: Der hl. Geist offenbart bisweilen der Kirche oder den späteren Lehrern einige Wahrheiten oder den Sinn einzelner Schriftstellen, die er den früheren nicht geoffenbart hat; so wusste Moses mehr als Abraham, die Propheten mehr als Moses, die Apostel mehr als die Propheten, und die Lehrer der Kirche haben zu den Wahrheiten der Apostel noch Viele hinzugefügt [4]). In jeder Zeit haben die in Kenntniss der hl. Schrift erfahrenen Lehrer dieselbe Autorität, die Wahrheiten (derselben) zu erklären wie die älteren Lehrer der Kirche. In Betracht der vielen neueren Lehrer und Prälaten der Kirche, welche die Ansicht (opinionem) von der unbefleckten Empfängniss als die wahre erklären, ist es sicherer, diese festzuhalten, als die entgegengesetzte; wie auch eine grössere Gefahr des Irrthums darin liegt, die hl. Jungfrau zu lästern, als sie zu verherrlichen (quae humana laude sufficienter laudari non potest). Die Heiligen haben bisweilen

---

[1]) Gerson. Sermo de concept. b. Virg. III, 1330. — [2]) Der Vortrag Opp. III 1334—45 hat die Bemerkung: non videtur esse Gersonii. Allerdings nicht; der einzige Umstand, dass hier das Gedicht de vetula dem Ovidius beigelegt wird, während es Gerson selbst als späteres Machwerk erkennt (I, 200) zeigt dieses schon. — [3]) III, 1350 (in der Sermo de nativitate B. M. V., gehalten 1416 zu Constanz). Constat, quod hoc (nemlich dass Maria in utero fuit sanctificata immo et ipse Joseph) in Scriptura sacra quae est canon bibliae neque continetur explicite neque ex contentis in eadem educitur evidenter. — [4]) Doctores addiderunt multas veritates ultra apostolos.

über die hl. Jungfrau ganz allgemein gesprochen, indem sie zu verstehen geben wollten, dass, ohne besonderes Privilegium, nach den allgemeinen Gesetzen dieselbe der Erbsünde wie Andere unterlegen wäre; und darauf gründen sie den Unterschied zwischen Christus und Maria, dass Ersterer einer besonderen Gnade gegen die Sünde niemals bedurfte. Die hl. Lehrer der Kirche sind in allen den Glauben berührenden Fragen sehr besonnen zu Werke gegangen und haben nicht vorschnell zweifelhafte Wahrheiten entschieden. Daher haben sie in dieser Sache mehr untersuchend (exquirendo) als entscheidend (determinando) gesprochen, und scheinen sich bisweilen zu widersprechen. In solchen Fällen kann man ohne Gefahr des Irrthums das Gegentheil ihrer Ansicht festhalten."

Es bedarf kaum der Frwähnung, wie wenig die beiden ersten Sätze, von der Möglichkeit einer fortgehenden Offenbarung neuer Wahrheiten und die Gleichstellung der spätern Theologen mit den ersten Lehrern der Kirche rücksichtlich der Erklärung der hl. Schrift, mit dem traditionellen Principe der Kirche vereinbar sind. Dass es ihm damit mehr um Aufrechthaltung des Ansehens der Universität, eigentlich der theologischen Schule, als um eine dogmatische Bestimmung zu thun war, ersehen wir aus seiner Auffassung der ganzen Frage. Strenge sich innerhalb der Grenzen der geoffenbarten Glaubenswahrheit haltend [1]), beantwortet er zwar die gegen die unbefleckte Empfängniss erhobenen Einwürfe von der Gleichstellung der hl. Jungfrau mit Christus, von der Allgemeinheit der Erlösung und Erlösungsbedürftigkeit [2]), fasst aber die ganze Frage in die Worte zusammen: „Christus hat seiner Mutter von Anbeginn alle jene Gnaden verliehen, die er nach der Ordnung seiner Weisheit für genügend fand; damit solle sich jeder Christ, wie fromm er immer sein möge, begnügen." Die Frage tritt daher auch bei ihm nicht aus dem Gebiete des Controversen heraus [3]).

Wenige Jahre nach seiner Rückkehr von Avignon erhielt Gerson durch D'Ailly die theologische Doctorwürde, und als drei Jahre später D'Ailly, in Folge seiner Ernennung zum Bischofe von Puy, seine Stelle als Kanzler der Universität niederlegte, wusste er diese, wie

---

[1]) I, 453. „Christus posuit terminos nostrae conquisitionis, ut non liceat de divinis alia vel aliter asserere, quam quae divinis scripturis habentur, vel evidentur concluduntur (ex illis) vel ab Ecclesia, quae Spiritu sancto regitur, credenda traduntur. — [2]) I, 451. Prorsus est invalida ratio quod Maria non indiguisset redemptione nec valet apostoli consequentia: Christus pro omnibus mortuus est, ergo omnes mortui sunt, II. Cor. 5, 14. Hoc, inquam, argumentum potius est ad oppositum; quia si Christus fuit omnium perfectissimus redemptor, mortem pro omnibus sustinens, decuit, quod matrem perfectissime redimeret; hoc autem non potuit convenientius fieri, quam praeservando, ne caderet potius quam lapsam relevaret. Haec veritas probabilis est et pia..... — [3]) II, 287. Ad Episcopos non spectat propositionem aliquam haereticare quae ex se et de jure penitus dubia est an ad fidem pertineat repugnanter, neque est scandalosa et potest sine periculo ejus veritas et falsitas ignorari. Exemplum de istis: Deus non potest creare novam speciem — Virgo Maria fuit concepta in peccato originali, et de similibus, quae apud maximos Doctores in Theologia non corruptos in affectu vel intellectu judicantur probabiles neque scandalizant, neque opportet eas scire ad bene vivendum vel credendum....

seine theologische Lehrerstelle, seinem Freunde und Schüler Gerson zu verschaffen. Der Herzog von Burgund, Philipp der Kühne, in dessen Umgebung er sich mehrere Jahre am Hofe Carl's VI. aufhielt [1]), wollte ihm auch die beiden andern Aemter D'Ailly's, die eines Aumonier und Beichtvater des Königs, übertragen; allein diese lehnte Gerson ab, sein ganzer Charaker passte nicht in die Atmosphäre des Hoflebens; so lange er sich da aufhielt, stand er allein [2]), und hatte desshalb gerade die Kanzlerstelle gewünscht, um diesen für ihn drückenden Verhältnissen entrückt zu werden [3]). Dagegen nahm er von dem Herzoge die Dechantenstelle zu Brugge, einem im XIV. Jahrhunderte noch sehr bedeutenden Handelsorte in Westflandern an, wohin er sich, da ihm die Stelle durch einen andern streitig gemacht wurde, im J. 1396 oder Anfangs 1397 begab [4]), da er im October 1397 bereits in einer Deputation seines Capitels an den Herzog erscheint [5]). Ehe wir Gerson's Wirksamkeit als Lehrer und Kanzler in Paris, wie seine Thätigkeit während seines Aufenthaltes in Flandern näher kennen lernen, haben wir uns zuvor mit einem Ereignisse bekannt zu machen, in welches das gesammte Leben und Wirken des Mannes aufs innigste verflochten ist, dem päpstlichen Schisma.

Drittes Capitel.

Das Schisma bis zur Substraction Frankreichs gegen Benedict XIII.

Der Tod Gregors XI. — 27. März 1378 — war ein Ereigniss, das für die kirchlichen wie politischen Zustände Roms auf lange hin entscheidend wirken musste. Seit dem Aufenthalte der Päpste in Frankreich war der gesammte Wohlstand Roms tief gesunken; die Kirchen standen theilweise verfallen und verödet; ihr Vermögen war verschleudert, ihre Kostbarkeiten, selbst Reliquien, grossentheils verschwunden; so fand man während der kurzen Anwesenheit Urbans V. in Rom die vermissten Häupter der beiden Apostel Petrus und Paulus in der Capelle „Sancta Sanctorum" in unansehnlichen Behältern; Urban liess silberne Statuen, jede zu dem Gewichts-Werthe von 1070 Mark, fertigen, die Häupter hineinlegen und in der Lateran-Kirche aufstellen [6]). Auch die politische Bedeutung Roms war verloren gegangen; durch die Kämpfe um republicanische Verfassung,

---

[1]) Gers. I, 109. — [2]) L. c. Hoc unum attulit mihi Curia quod hujusmodi confabulationes frequentur sustulit, mihique (ipsi) loqui et vacare passa est, quoniam rarus admodum erat alius, cum quo mutuos miscere sermones colliberet, tanta morum erat inter nos studiorumque varietas. — [3]) IV, 725. — [4]) Hasemann, l. c. lässt Gerson im J. 1400 „das weitleuchtende Kanzleramt mit dem bescheidenen Amte eines Dechantes zu Brügge vertauschen" und dahin „gehen"! — [5]) Thomassy, Jean Gerson, Paris 1843, p. 329. — [6]) Murator. Script. III, Pars. II, p. 644.

wie durch die Fehden der mächtigen Adelsgeschlechter zerrissen und geschwächt, konnte es nicht entfernt den Einflüssen Mailands, Venedigs, Florenz' und Neapels auf die Gestaltung der italienischen Verhältnisse sich gleichstellen. Die Erfahrung von 70 Jahren hatte gelehrt, dass im Nothfalle die Päpste Roms, aber Rom nicht der Päpste gerathen könne. Es erschien daher als eine Lebensfrage für Rom, ob der neue Papst in Rom oder in Avignon seinen Sitz nehmen werde. Man glaubte, es werde dieses davon abhängen, ob der neue Papst Italiener oder Franzose sei. Es konnte darum nicht befremden, dass die Vorstände der einzelnen Bezirke Roms das Interesse der Stadt zu wahren und auf die Cardinäle in diesem Sinne zu wirken suchten. So lange sie sich hiebei innerhalb der gesetzlichen Schranken hielten, kamen sie nur ihrer Pflicht nach. Da sie aber, um mit Erfolg in dieser Sache auftreten zu können, die gesammte Bevölkerung Roms in ihre Schritte hineinziehen mussten, war, bei dem bekannten Charakter des römischen Volkes, ein gemessenes Verhalten den Cardinälen gegenüber kaum zu erwarten. Es kam nur darauf an, bis zu welchem Grade das Volk seine Stimme zu Gunsten seiner Interessen laut werden liess, ob dieser Einfluss für die Cardinäle zwingend, oder ihnen noch die moralische Möglichkeit einer freien und damit gesetzlichen Wahl belassen werde. Dieses ist der Cardinalpunkt in dieser schwierigen Untersuchung. Denn kaum findet sich für irgend ein anderes Ereigniss in der Geschichte der Kirche eine solche Masse von sich widersprechenden eidlichen Versicherungen der ersten Würdeträger der Kirche, gerichtlichen Documenten, Berichten von Augenzeugen, juridischen Deductionen, Berufungen auf die Gesammtheit des römischen Volkes und Clerus; selbst die Aussagen von Sterbenden, sonst als heiliges Siegel der Wahrheit betrachtet, traten hier gegeneinander in die Schranken, nichts zu sagen von den himmlischen Offenbarungen und Wundern, auf die man für jede der beiden sich widersprechenden Behauptungen sich berief. Gleichwohl erklären sich diese Widersprüche leicht, wenn man nnr nicht übersehen will, dass alle diese Aussagen und Deductionen erst zu einer Zeit abgegeben und niedergeschrieben wurden, als die vollendete Thatsache bereits der Rechtsboden von Parteien geworden und bedeutende persönliche und sachliche Interessen daran geknüpft waren. Dieses lässt kaum eine unbefangene Auffassung, geschweige eine dem Thatbestande gemässe Darstellung hoffen. Es bleibt da nichts übrig, als zuerst die Berichte beider Parteien über den Wahlakt zu vernehmen, und dann aus Vergleichung der gesammten Aktenstücke ein möglichst annäherndes Urtheil über den Hergang zu bilden.

Hören wir zuerst die Wähler, die, vermöge ihrer Stellung beim Wahlakte und ihrer Verantwortlichkeit darüber vor der Kirche, als die gewichtigsten Zeugen vernommen zu werden ein Recht haben. In dem über den ganzen Akt am 2. August 1378 aufgesetzten und nach Frankreich gesandten „Instrumentum“ [1]) wird erzählt: die Stadt-

[1]) Bul. IV, 468 e. s.

vorstände hätten nach dem Tode Gregors XI. Zusammenkünfte, theils öffentlich, theils geheim, auf dem Capitole gehalten, um sich über das Verhalten bei der neuen Wahl zu berathen; nach Augenzeugen sei man endlich zu dem Beschlusse gekommen, die Cardinäle in jeder Weise zur Wahl eines Römers oder Italieners zu bestimmen (ut omnino cogerent), weil nur dadurch die Residenz der Curie in Italien gesichert sei. Einer dieser Verhandlungen habe auch der Erzbischof von Bari, Bartholomaeus Prignano beigewohnt, und sich, glaubwürdigen Zeugen zufolge, noch vor dem Eintritte der Cardinäle ins Conclave den Stadtvorständen sehr empfohlen. Auch sei er öfter, nebst andern Bürgern, zu den Cardinälen gekommen und habe sie gebeten, einen Römer oder Italiener zu wählen, weil, nach dem aufgeregten Zustande der Gemüther zu schliessen, das Volk in anderer Weise schwer zu beruhigen und Gefahren zu besorgen sein dürften. Wirklich habe man den Adel, der das Volk noch hätte in Schranken halten können, aus der Stadt entfernt, und die Bitte der Cardinäle, den Grafen von Nola und den Agapet Colonna zum Schutze des Conclave zu deputiren, verweigert, auch die Thore der Stadt bewacht, um wahrscheinlich eine Entfernung der Cardinäle zu hindern. Man habe desshalb die Stadtvorstände aufmerksam gemacht, wie, wenn unter diesen, gewaltsam erscheinenden Umständen eine Wahl zu Stande käme, der Gewählte nicht gesetzlich gewählt sei und dagegen verlangt, die Landleute, die man aus der Umgegend in grosser Zahl in die Stadt hatte kommen lassen, wieder zu entfernen, das Volk nicht ferner aufzuregen und die nöthige Mannschaft zur Sicherheit des Conclave zu stellen, welche die Cardinäle besolden wollten. Während dessen hätten aber auch andere italienische Prälaten, ein anderer Bericht nennt vor Allem den Abt von Monte Cassino, das Volk bearbeitet und für den Fall ihrer Wahl Versprechungen gemacht. Die französischen Cardinäle seien bei dem Eintritte ins Conclave einig gewesen, nicht ausserhalb des Collegiums und keinen Italiener, die italienischen Cardinäle aber entschlossen, einen Italiener aus dem Collegium zu wählen. Seit dem Eintritte ins Conclave habe das Volk zu schreien begonnen: „Romano volemo, o vero Italiano“; nach Einiger Behauptung seien auch Rufe wie „moriantur“ vernommen worden; dieses Geschrei habe die ganze Nacht über gewährt und am folgenden Tage noch zugenommen; von aussen her sei den Cardinälen die Mittheilung geworden, wenn sie nicht schnell eine entsprechende Wahl träfen, stünden sie in Gefahr, in Stücke zerrissen zu werden. Dieses habe bewirkt, dass man, um der augenscheinlichen Gefahr zu entgehen, sich für die Wahl eines Italieners geeinigt, und, da einige aus den italienischen Cardinälen erklärten, sie würden die Wahl wegen der augenscheinlichen Gewalt nicht annehmen, ohne weitere Discussion den Erzbischof von Bari gewählt habe, zumal er als ein in den Geschäften der Curie bewanderter Mann bekannt gewesen; doch hätten einige dabei erklärt, sie wählten ihn aus Furcht (timore mortis), Andere, um, sobald es thunlich, an einen sichern Ort zu gehen und ihn wieder zu wählen, wieder Andere, sie wählten ihn als wahren Papst (animo et proposito, quod esset verus papa), Einige hätten sogar förmlich gegen den Zwang

protestirt. Um dem Ungestüme des Volkes einigermassen zu genügen, hätten die Cardinäle durch Drei aus ihrer Mitte für den folgenden Tag einen italienischen Papst versprochen, und um ruhiges Verhalten gebeten; allein erst den herbeigerufenen italienischen Prälaten, worunter der Erzbischof von Bari, sei es gelungen, das Volk zu bewegen, sich etwas zurückzuziehen. Während man aber, die augenblickliche Ruhe benützend, zu neuer Berathung zusammengetreten, seien Volk und Stadtvorstände ins Conclave gedrungen, und man habe sich nun, das Aeusserste gewärtigend, mit dem Vorgeben, der Cardinal von St. Peter sei gewählt, geflüchtet, einzelne Cardinäle in ihre Wohnungen, andere in das Castell. Ohne alle persönliche Sicherheit, habe man sich dann dazu verstehen müssen, den Erzbischof von Bari zu inthronisiren und als Papst zu behandeln; jedoch sei dieses nicht in der Intention geschehen, ihm dadurch ein neues Recht zu geben oder dasjenige, was er zu haben scheine, zu bestättigen, sondern weil sie bei einer Beanstandung der Wahl umgekommen wären. So lange sie in Rom gewesen, hätten sie über das Geschehene nicht berathen können, und Urban, wiewohl mehrmals ersucht, habe mit ihnen Rom nicht verlassen wollen. Dieses im Allgemeinen der Bericht der Cardinäle.

Anders lautet das auf Befehl des Gewählten, Urbans VI. gemachte und an den König von Castilien gesandte „factum“ [1]), das wir, durch die Mittheilungen eines andern Augenzeugen, des Bischofs von Lucera, Thomas de Acerno [2]), ergänzt, folgen lassen. Noch in den letzten Tagen Gregors, heisst es da, seien die Cardinäle, mit Ausnahme des von St. Peter, der durch Kränklichkeit gehindert war, über die neue Wahl berathend zusammengetreten. Doch habe man sich über einen Franzosen nicht einigen können. Die Cardinäle hätten indessen einen grossen Theil ihrer beweglichen Habe, wie Bücher und Kostbarkeiten, in das Castell bringen lassen. Die Officialen der Stadt seien auf die Nachricht von dem bedenklichen Zustande des Papstes mit einigen Priestern und angesehenen Bürgern zu den Cardinälen gekommen, hätten ihre Dienste zur Verfügung gestellt und für den Fall der Erledigung des hl. Stuhles um eine der Kirche in den dermaligen Verhältnissen erspriessliche Wahl gebeten; die Cardinäle hätten dieses auch zugesagt und zu sorgfältiger Bewachung der Stadt aufgefordert. Nach dem Tode Gregors nahmen die Cardinäle den Stadtvorstehern den herkömmlichen Eid ab; diese wiederholten ihre Bitten wegen der Papstwahl und verlangten einen Italiener, wegen der grossen Verluste, welche die römische Kirche im Geistlichen und Weltlichen durch Abwesenheit der Päpste erlitten, denen nur durch Anwesenheit des Papstes und der Cardinäle abgeholfen werden könne. Die Cardinäle erwiederten, wählen zu wollen nach ihrem Gewissen und wie es ihnen Gott geben werde. Es hatte sich aber unter ihnen eine dreifache Tendenz rücksichtlich der Wahl gebildet. Die Limusinischen Cardinäle suchten die Wahl auf einen der ihrigen,

---

[1]) Raynald Annal. 1378 N. 73 e. s. — [2]) Bei Muratori Script. Tom. III, Pars II, p. 715 e. s.

besonders den Cardinal von Poitiers, Gui de Maillesec, zu lenken; ihnen stand eine andere französische Partei entgegen. Die Welt, sagten sie, sei der Limusinischen Päpste müde, aber sonst wollten sie gleichfalls einen Franzosen; ihnen schien auch der Cardinal Ursini beizutreten. Die übrigen italienischen Cardinäle wünschten wo möglich einen Italiener. Die limusinischen Cardinäle entschieden sich, für den Fall ihr Candidat nicht durchzubringen sei, um keinen der französischen Partei Angehörigen zu wählen, für den Erzbischof von Bari, für den sie auch die übrigen Cardinäle zu gewinnen hofften, da dieser, als Kaplan bei dem Vicekanzler der römischen Kirche, dem Cardinal von Pampeluna, in dessen Abwesenheit ihm Gregor XI. die Geschäfte der Kanzlei übertragen hatte, Allen bekannt, auch Unterthan der Königin Johanna von Neapel war. Ueber diese Stellung des Collegiums war manches in der Stadt verlautet. Bei dem Einzuge ins Conclave — 7. April — dessen Schutz die Cardinäle dem Bischof von Marseille wie den Bischöfen von Tibur und Tuderto anvertraut, rief das zahlreich umherstehende Volk „papa romano volemo.“ Das Conclave wurde geschlossen [1]). Am 8. April, nach der Messe, begann die Besprechung über die Wahl, die Limusinischen Cardinäle gewannen die Cardinäle von St. Peter und Mailand für den Erzbischof von Bari und hatten bald zwei Drittheile der Stimmen, so dass die Wahl gemacht schien. Da schlug der Cardinal Ursini, der die Wahl des Erzbischofs von Bari hintertreiben wollte, vor, den Römern, weil sie durchaus einen Römer wollten, einen Franziskaner mit Mitra und Mantel bekleidet als gewählten Papst zu zeigen, und dann die Wahl an einem andern Orte vorzunehmen, was jedoch durch den Cardinal von Limoges abgelehnt wurde [2]). Der Cardinal von Florenz habe hierauf den Cardinal von St. Peter vorgeschlagen, allein der Cardinal von Limoges entgegnet, er sei zu alt für die Last des Primates; er selbst, der Cardinal von Florenz, sei nicht wählbar, da Florenz mit Rom im Streite liege, der Cardinal von Mailand stamme gleichfalls aus einem der römischen Kirche feindlichen Gebiete und der Cardinal Ursini sei zu jung und Römer. Darauf habe er, bei geschlossenem Conclave, den Erzbischof von Bari gewählt [3]) und sogleich seien zwei Drittheile beigetreten. Die Publication der Wahl habe man bis nach Tisch verschieben wollen, da der Gewählte nicht zugegen sei, ihm auch, weil er kein Römer, die Wahl Unannehmlichkeiten bereiten könne; auch wollte man das Silberzeug des Conclave in Sicherheit bringen. Während dessen verbreitete sich unter dem Volke, das, nachdem es bereits die Nacht in Zechgelagen hingebracht, jetzt am

---

[1]) „Et isto die, sagt der Bischof von Lucera, et nocte sequenti Romani et alii Contatini festabant laeti per tabernas et per plateas sancti Petri et laudabant et chorizabant et nil mali in toto mundo fecerunt alicui; quod fuit mirum, in tanta hominum multitudine posse servari.“ — [2]) Er habe geäussert: „Certe, non faciemus sicut vos dicitis, quia nolumus facere populum idololatrare nec decipere nec damnare animas nostras; imo de praesenti intendimus eligere et eligemus verum papam et de petitionibus et verbis istorum populorum non curamus“?! -- [3]) „Ego pure, heisst es in dem „factum“, et libere eligo et assumo in Papam Dominum Bartholomaeum Archi-Episcopum Barensem, animo et voluntate quod sit papa.“

Morgen des 8. die päpstlichen Keller erbrochen, und sich mit dem gefundenen Vorrathe vollgetrunken [1]), das Gerücht, die Wahl sei vollzogen; es verlangte den Namen des Gewählten zu erfahren. Der Bischof von Marseille habe gerufen: „Geht nach St. Peter", was aber so verstanden worden, als sei der Cardinal von St. Peter gewählt, wesshalb sich ein Haufe auf die Wohnung des Cardinals warf, um diese zu plündern, während die andern fortfuhren zu schreien: „einen Römer wollen wir, einen Römer haben wir" (?). Die Cardinäle hätten nun mehrere Prälaten, den Erzbischof von Bari selbst, den Patriarchen von Constantinopel, den Bischof von Lissabon, die Aebte von Monte Cassino und St. Laurentius in den Pallast, in dem sich das Conclave fand, berufen; sie erschienen und speisten dort. Nach Tisch hätten die Cardinäle sich in die Capelle zurückgezogen, um die Wahl des Erzbischofs von Bari zu vollenden (pure et libere, unanimiter et concorditer) und ihn mit der ausdrücklichen Erklärung nochmals gewählt, dass er der wahre Papst sein solle [2]). Nun seien die Officialen — aber auch das Volk [3]) — weil der Verdacht entstanden, die Cardinäle seien ihrem Versprechen untreu geworden und das Conclave habe einen geheimen Ausgang, in das Conclave eingetreten, um sich zu überzeugen, ob eine Wahl geschehen oder nicht. Die Cardinäle, sich bedroht glaubend, weil sie keinen Römer gewählt, hätten den Cardinal von St. Peter gebeten, ihrer und des Gewählten Sicherheit wegen [4]) sich als Papst zu stellen; da die bereits im Pallaste befindlichen Römer alle Eingänge geöffnet, so sei die Menge eingeströmt und habe dem vermeintlichen Papste ihre Ehrenbezeugung erwiesen. Die Cardinäle hätten sich in ihre Wohnungen zurückgezogen und ihre Bekannten von der Wahl des Erzbischofs von Bari in Kenntniss gesetzt [5]). Der Cardinal von St. Peter, der nebst dem Erzbischof von Bari im Pallaste geblieben, hätte nun erklärt, nicht er, sondern dieser sei Papst. Ein Missverständniss, das die Besatzung der Engelsburg zum Angriffe auf die den Cardinal de Luna begleitenden Römer verleitet, habe das Sturmläuten hervorgerufen. Die Cardinäle, besorgend, die Täuschung mit dem Cardinal von St. Peter möge üble Folgen für sie haben, hätten sich theils auf das Castell, theils auf feste Schlösser ausserhalb Roms geflüchtet, einige seien in ihren Wohnungen unbelästiget geblieben. Von den ausserhalb Roms Geflüchteten hätten Einige dem Erz-

---

[1]) Muratori l. c. p. 720. „Interea Romani sitibundi et sitientes volentes bibere de bono vino papali aperuerunt cellarium Domini papae in quo erant vina graeca, Garnacia (?), Malvasia et diversa alia bona vina et omnes biberunt usque ad satietatem et postquam fuerunt bene potati et laete coeperunt clamare sicut habent de more: papa volemo, alii dicebant: „Romano lo volemo" .... — [2]) „Quod eum libere, animo et voluntate ut esset verus papa, eligebant. — [3]) Der hier wesentlich ergänzende Bericht des Bischofs von Lucera sagt: „Desiderantes (Romani) videre novum papam, quia totum palatium erat undique clausum et non erat qui aperiret eis, *incoeperunt disfabricare portam pulatii* quae fuerat noviter fabricata propter Conclave. Unde Cardinales sentientes hoc timuerunt ...." — [4]) Bei dem Bischof von Lucera rufen sie: „Salva te et nos ...." — [5]) „Nos elegimus Barensem. Et ita dixerunt ipsi Thomae (dem Bischof von Lucera und Berichterstatter) quod scriberet statim Dominae reginae, qui statim scripsit."

bischof von Bari geschrieben, er sei der gewählte Papst und möge sich an einen sichern Ort begeben, was jedoch auf den Rath des Cardinals von St. Peter unterblieben. Erst am folgenden Morgen habe man den Officialen die Wahl des Erzbischofs von Bari notificirt. Die in der Stadt befindlichen Cardinäle hätten sich glückwünschend im Pallaste eingefunden und den Gewählten gebeten, der Wahl als einer einmüthigen und canonischen beizutreten, er sei so frei gewählt wie irgend ein Papst (!) und würde sündigen, wenn er sie nicht annähme. Die auf das Castell geflüchteten Cardinäle sandten erst schriftlich ihre Bevollmächtigung zur Inthronisation, und fanden sich gegen Abend, nachdem die römische Behörde ihnen wiederholt persönliche Sicherheit zugesagt, selbst im Pallaste ein. Nochmals sei der Erzbischof von Bari als der von Allen gewählte erklärt und nach den üblichen Feierlichkeiten als Papst Urban VI. dem Volke verkündet worden. Die Cardinäle richteten sogleich mehrere Bittgesuche an Urban, vollzogen mit ihm die Ceremonien während der Charwoche und am Ostersonntage erfolgte die Krönung durch den Cardinal Ursini, und der feierliche Zug nach dem Lateran. Dieses das Wesentliche des Vorganges nach dem „factum".

Lassen wir für einige Augenblicke die Beurtheilung beider Berichte noch ausgesetzt, und halten wir uns an die aus beiden Berichten unverkennbar erhellende Thatsache: Am 7. April betraten die Cardinäle das Conclave; es waren der in Rom anwesenden 16, vier Italiener, Peter Corsini, Cardinal von Florenz, Franz Tibaldeschi, Römer, Cardinal-Erzpriester von St. Peter, Simon de Borsano, Cardinal von Mailand, und der Cardinal Jacob Ursini, Römer, dann ein Spanier, Peter de Luna, und 11 Franzosen; von diesen 11 bildeten die limusinische Partei Pierre de Cros, Cardinal von Limoges, Guillaume de Aigrefeuille, Bertrand Lagier, Cardinal von Glandève, Pierre de Sortenac, Cardinal von Viviers, Guillaume de Noïllet, Pierre de Veruche und Gui de Maillesec, Cardinal von Poitiers; die übrigen waren Robert, Cardinal von Genf, Hugo, Cardinal von Bretagne, Gerard du Puy, Cardinal von Marmoustier und Pierre Flandrin, Cardinal von St. Eustache. Am 8. wurde unter dem Einflusse der auf tumultuarische Weise ihr Verlangen nach einem römischen oder italienischen Papste kundgebenden Bevölkerung der Erzbischof von Bari, Urban VI., gewählt und von den Cardinälen in der üblichen Weise inthronisirt. Die Wahl wurde von dem gesammten Collegium den christlichen Fürsten, und in einer auffälligen Wendung [1]) den zu Avignon verweilenden sechs Cardinälen mitgetheilt. Urban VI., vorher Bartholomaeus Prignano, war ein geborner Neapolitaner; durch canonistische Gelehrsamkeit, ascetische Strenge gegen Simonie und Unzucht, hatte er sich Achtung erworben. Seine eigene Lebensweise hatte ihn hart gegen Andere gemacht und die

---

[1]) Bul. IV, 465 und d'Achery, Spicilegium, Paris 1723, Tm. I, p. 763. „Quia plerumque, sagen die Cardinäle zu Rom am 19. April, imo plurimum praesertim in rebus arduis famae loquacitas veritatem quibusdam coloribus adulterinis obnubilat, ideo quid his diebus in romana Ecclesia — gestum sit, vobis praesenti scriptione veridica curavimus intimare, ut si qui vobis rem aliter narraverint, non credatis ..."

Liebe zur Gelehrsamkeit den Schmeichlern es erleichtert, ihm eine hohe Meinung über sich selbst beizubringen, so dass er sogar in den Bildnissen der Apostel Petrus und Paulus ein für sich günstiges Lächeln fand [1]), und sein Selbstvertrauen sich zu unbeugsamem Trotze steigerte. Als man nach seiner Wahl von der Möglichkeit, dem Pontificate entsagen zu müssen, sprach, rief er: „Da kennen sie mich schlecht; und wenn tausend Dolche auf mich gezückt wären, würde ich nicht entsagen.“ Gleichwohl kostete ihm der Abfall der Cardinäle viele Thränen [2]). Derselbe Mann, der täglich Messe las, vor dem Schlafen sich die hl. Schrift vorlesen liess, bei Tag und bei Nacht ein Cilicium am Leibe trug, ausser den gewöhnlichen Fasten auch zu andern Zeiten sich strenger Enthaltsamkeit befliss, ging, während er seine, wie er glaubte, gegen ihn verschworenen Cardinäle foltern liess, vor der Folterkammer, wo er jeden Schmerzensruf vernahm, laut sein Brevier betend auf und ab [3]). Sein Gefühl, einmal verletzt, war unversöhnlich, auch gegen politische Gegner [4]), und die gewöhnlich gelbe Gesichtsfarbe der kleinen gedrungenen Gestalt wurde glühend roth, wenn sein Zorn gereizt war. Doch verstand er diese Seite unter einer geschmeidigen Haltung in seiner früheren Stellung an der Curie zu bergen, denn Viele wussten sich seine spätere Härte und seinen Hochmuth nicht zu erklären [5]). Am Osterfeste, den 18. April 1378 war er als Papst gekrönt worden, schon Tags darauf machte er den Bischöfen Vorwürfe wegen ihres pflichtwidrigen Aufenthaltes an der Curie und acht Tage später erhielten die Cardinäle in einem öffentlichen Consistorium eine kränkende Zurechtweisung über ihre Sitten und ihren Aufwand, ihre Bestechlichkeit und Erpressungen; sein Benehmen gegen die Königin Johanna von Neapel, die ihm Geld und Lebensmittel gesandt, wie die Demüthigungen, denen er ihren Gemahl, den Herzog von Braunschweig unterwarf, liess die Cardinäle Alles befürchten; sie betrachteten ihn als verrückt und zogen sich, als er sie wegen verweigerter Uebergabe des Castells bedrohte [6]), Mitte Mai's nach Anagni zurück. Auch Urban, der von der ihm abgeneigten Gesinnung der französischen Cardinäle Kunde erhalten, ging in der Hoffnung einer Ausgleichung mit den italienischen Cardinälen nach Tibur, die Mitte des Weges zwischen Rom und Anagni. Von Anagni sandten die Cardinäle noch Bittschriften an ihn, worin seine Anerkennung und der Wunsch für eine lange Dauer seines Pontificates ausgesprochen war; auch in liturgischen und jurisdictionellen Akten fand diese Anerkennung noch bis zum Juli statt [7]). Dasselbe geschah Seitens der Cardinäle zu Avignon. Selbst der Aufenthalt der Cardinäle zu Anagni bot in der ersten Zeit noch eine arglose Seite dar; sie hatten, wie uns eine Mittheilung sagt [8]), anfangs die Absicht

---

[1]) Baluz I, 1257. — [2]) Raynald 1378 N. 11. — [3]) Theoderici a Niem de schismate lib. I c. 1, 52. — [4]) Raynald 1387 N. 7. — [5]) Muratori Script. Tm. III, P. II, p. 725. „Talis fuit Dominus noster post coronationem suam asper et rigorosus: nescitur tamen utrum ex divina voluntate vel unde hoc processerit, quum ante creationem suam fuerat multum humilis, amabilis, benignus...“ — [6]) Martene thesaurus Tm. II, p. 1073. — [7]) Raynald 1378 N. 28. — [8]) Muratori l. c. p. 726.

zu Urban nach Tibur (Tivoli) zu gehen, fanden aber dort keine geeigneten Wohnungen, sondern Mangel an Allem, während sie nach Anagni ihre Vorräthe für den ganzen Sommer hatten bringen lassen. Nun fand sich der Graf von Fondi in Anagni ein; er hatte noch an Gregor XI. eine Forderung von 20,000 Ducaten zu machen; Urban verweigerte nicht blos diese Zahlung, sondern nahm auch dem Grafen die Stelle eines Comes Campaniae und gab sie seinem Feinde Thomasso de St. Severino. Der Graf scheint mit den Cardinälen in eine nähere Verbindung gegen Urban getreten zu sein, denn ihre weiteren Schritte sind nicht mehr mit ihrer pflichtgemässen Stellung gegen den Papst vereinbar. Nicht nur behielten sie das Castell (die Engelsburg) besetzt, sondern liessen auch die unter dem Befehle des Bernard de Sala stehenden Truppen kommen, die mit den Römern im Vorbeiziehen ein blutiges Handgemenge hatten. Ueber die Bestimmung dieser Truppen täuschte man sich in der Umgebung Urbans nicht, wie uns das Schreiben des bei Urban befindlichen ehemaligen Rectors der Universität Paris, Marcilius de Inghen, kund gibt [1]). Bereits am 20. Juli forderten die französischen Cardinäle ihre italienischen Collegen auf, sich zu ihnen zu verfügen und gemeinsam zu berathen, was bei dieser Lage der Dinge zum Besten der römischen und allgemeinen Kirche zu thun sei [2]), nachdem sie, dem Berichte bei Muratori zufolge, vorher schon dem Papste den Vorschlag gemacht hatten, einen Coadjutor anzunehmen (?); liessen sich durch Canonisten Gutachten ausarbeiten über „den Fall“, legten in Schreiben an die Universität Paris [3]) und an den König von Frankreich die Ungesetzlichkeit des Wahlaktes dar und baten um Schutz [4]). In einem heftigen Schreiben an Urban gegen Ende Juli [5]) schildern sie den erlittenen Zwang; sie hätten geglaubt, er, mit diesem Zwange ebenso wie der gesammte Clerus und das Volk bekannt, werde die Wahl nicht annehmen; aber durch Ehrgeiz verführt habe er aller Mahnung entgegen in diese ungültige Wahl gewilliget und sich unter fortdauerndem Zwange inthronisiren lassen; jetzt erwarteten sie seinen freiwilligen Rücktritt. Urban sandte, nachdem er den Vermittlungsversuch des Herzogs Otto von Braunschweig abgelehnt, die italienischen Cardinäle nach Anagni — sie stiegen in der bei Anagni gelegenen Abtei Sublaco ab — und erbot sich die Sache einem Concile zur Entscheidung zu überlassen. Die französischen Cardinäle lehnten dieses, man glaubt auf Betrieb des Cardinals von Amiens [6]), ab, und erliessen am 9. August eine Encyclica an die ganze Christenheit, worin sie in Folge der ungesetzlichen Wahl Urban für verpflichtet erklärten, von dem Pontificate zurückzutreten, wenn er nicht als ein Zerstörer der ganzen Christenheit angesehen werden wolle [7]). Die drei italienischen Cardinäle folgten den französischen bis Suessa, dann, ungeachtet sie Urban zurückrief, bis Fondi. Urban, sich von allen seinen Cardinälen ver-

---

[1]) Bul. IV, 465. — [2]) Raynald 1378 N. 40. — [3]) Bul. IV, 466. — [4]) Raynald 1378 N. 45. — [5]) Bul. l. c. und Martene scriptor. collectio Tm. VII, p. 434. — [6]) Raynald 1378, N. 45. — [7]) Ibid. N. 48.

lassen sehend, ernannte am 18. September 28 neue Cardinäle, von denen jedoch Einige diese Würde nicht annahmen; die Cardinäle zu Fondi aber wählten am 20. September den Cardinal Robert von Genf als Clemens VII. zum Papste. Man hatte ihn gewählt, weil er theils die für die Schwierigkeit der Lage erforderlichen Eigenschaften, Muth und Gewandtheit zu besitzen schien, theils durch seine Verwandtschaft mit mehreren fürstlichen Häusern eine Unterstützung von dieser Seite in Aussicht gestellt war [1]). Er stand erst im 36. Lebensjahre, war von angenehmen Aeussern und hoher Gestalt, wusste gut zu sprechen und zu schreiben, zeigte sich gemässiget in glücklichen und widrigen Lebensverhältnissen, träge zwar in Erledigung von Geschäften, aber freigebig und freundlich gegen Alle, namentlich gegen Fürsten und Adel, die er dadurch für seine Sache gewinnen wollte [2]). In Italien hatte er seinen Namen durch das in Cesena veranlasste Blutbad verhasst gemacht. Die drei italienischen Cardinäle — der Cardinal von St. Peter war bereits mit einer zu Gunsten Urbans lautenden Erklärung gestorben [3]) — schlossen sich ihm anfangs nicht an, hielten sich aber auch von Urban ferne, indem sie behaupteten, die Sache könne nur durch ein Concil entschieden werden [4]). Das Schisma war vollendet.

Vergleichen wir die Berichte über die Entstehung desselben, so dürfen wir nicht, wie bereits bemerkt, übersehen, dass diese beinahe ohne Ausnahme unter dem Einflusse der Parteistellung aufgezeichnet [5]), und theilweise selbst nach der Aufzeichnung in späterer Zeit entstellt worden sind [6]). Gleichwohl bieten sie so viel Gemeinsames, dass sich das Faktische wenigstens im Allgemeinen ermitteln und damit ein Maasstab für den Werth des sich in den beiderseitigen Berichten Widersprechenden gewinnen lässt.

Die beiderseitigen Berichte kommen darin überein:

1. Vor dem Eintritte in's Conclave wurden die Cardinäle von den Stadtvorständen angegangen, eine Wahl zu treffen, durch welche das Interesse Roms und Italiens gesichert sei; aber eine bestimmte Zusage darüber würde nicht gegeben.

2. Die Cardinäle haben, soweit dieses in ihrer Macht lag, für die Bewachung des Conclave die nöthige Sorgfalt getragen.

3. Ueber eine bestimmte Person war man für die Wahl beim Eintritte in's Conlave noch nicht einig. Nach dem „Instrumentum" waren die Cardinäle nur einig, nicht ausserhalb des Collegiums zu wählen; nach dem „Factum" war nur die limusinische Partei, für

---

[1]) Baluz Vit. I, 488, Niem, de schismate I, 8 nennt ihn ambitiosum et pluribus indigentem, largae conscientiae sed genere nobilem. — [2]) Baluz. I, 537. — [3]) Raynald 1378, N. 41. — [4]) Martene, thesaur. II, 1116. — [5]) Baluz Vit. I, 489. Der grössere Theil der Kirche habe sich Urban angeschlossen: et hoc propter ignorantiam veritatis eorum quae contigerant in intrusione memorata: quae licet notoria extitissent tamen propter malitiam Romanorum et intrusi fuerunt multimode palliata, occultata et aliter quam extitissent recitata et divulgata. Noch näher in dem Schreiben der französischen Cardinäle an die Fürsten, bei D'Achery, Spicileg. I, 764. — [6]) Raynald 1378, N. 4 und Baluz II, 928.

den Fall, dass sie ihren Candidaten nicht durchbringen könne, gesonnen, den Erzbischof von Bari zu wählen. Daraus erklären sich einerseits die Aussagen, die limusinischen Cardinäle hätten schon vor dem Eintritt in's Conclave dem Erzbischofe von Bari über seine Wahl Mittheilungen gemacht [1]), sowie andererseits das ex abrupto der Wahl Urbans in dem „Instrumentum" wenigstens für einen Theil des Collegiums unhaltbar wird.

4. Das Geschrei des Volkes nach einem römischen (oder italienischen) Papste fand bei und nach dem Eintritte in's Conclave statt. Nach dem „Instrumentum" währte es die ganze Nacht von dem 7. auf den 8. April und wurde am folgenden Tage noch heftiger. Dieses wird bestättiget durch die zu Gunsten Urbans gemachte Aufzeichnung des Bischofs von Lucera, wonach die Römer die ganze Nacht in Zechgelagen hinbrachten, den folgenden Tag die päpstlichen Keller erbrachen und betrunken nach einem römischen Papste schrieen. Die Versicherung des Gobelin Persona [2]), der damals gar nicht in Rom war, die Römer hätten nur bittweise gerufen: „einen römischen Papst wollen wir", ist spätere Umdeutung und ändert, selbst ihre Wahrheit vorausgesetzt, an der Sache gar nichts.

5. Es fand ein Eindringen in das gewaltsam erbrochene Conclave statt. Nach dem „Instrumentum" war wohl das Conclave, aber nicht der Pallast ganz geschlossen, sondern mit tobendem Volke erfüllt, desen durch den Glockenschlag zu St. Peter verstärktes, Geschrei die Cardinäle zur Wahl Urbans veranlasst habe, so jedoch dass Einige zugleich wegen der Furcht protestirten, Andere sich weigerten, wegen der „Impressio" eine Stimme abzugeben; allein ehe der Wahlact vollendet war, wurde das Conclave erbrochen und die Cardinäle flohen. Nach dem „Factum" geschah die Wahl in voller Sicherheit und Freiheit, „pure et libere", und erst nach der Wahl drangen einige Officialen in das Conclave und nach ihnen das Volk, was zur Flucht Anlass gab, während der Bericht des Erzbischofs von Ravenna sagt, dass gerade wegen der Wahl Urbans das Volk wüthend in's Conclave gedrungen sei [3]). Ueber die Frage, ob eine Impressio statt gefunden, bieten sohin beide Berichte die Thatsache: dass zwischen dem lärmenden Rufen und dem Eindringen in's Conclave die Wahl Urbans statt gefunden habe, so jedoch, dass zwischen beiden Umständen auch ein Moment der Ruhe eintrat, während welcher die Herren das Mahl halten konnten [4]). Die Wahl

---

[1]) Raynald 1378 No. 3 u. 4; und bei Bul. IV, 515 weiss gar der Erzbischof von Ravenna in seinem Berichte an den Grafen von Flandern: „per secretos nuntios notum (ei) fecerunt, antequam introissent conclave, quod eum Romanum eligerent in pastorem. Ista est purissima veritas sicut Christus veritas est et Dei filius!" Wie es mit der Wahrheit des Erzbischofs steht, zeigt sein Benehmen; Urban ernannte ihn zum Cardinale, er fiel aber von ihm ab und ging zu Clemens und von diesem wieder zurück zu Bonifaz IX. — [2]) Cosmodromium aetas VI. cp. 74 in Meibom. Scriptores rer. German. T. I, Helmstadt 1688: „papam romanum volumus vel italicum" non tamen clamabant haec verbis comminatoriis sed rogatoribus gestibus. — [3]) L. c. 515: „Romani furere coeperunt et conlave frangere violenter." — [4]) Raynald 1378 No. 66. Bul. IV, 470. Et tunc populus remanens in palatio et armatus ut prius aliquantum quievit a clamoribus et violentiis inferendis et Domini comederunt.

selbst erklären die Cardinäle als Wirkung der durch das Geschrei und stürmische Benehmen des Volkes erzeugten Furcht nicht blos in dem „Instrumentum“, in welchem sie Urban selbst als Zeugen aufrufen [1]), sondern auch in den Erklärungen vom 20. Juli und 9. August, in dem Schreiben des Cardinals Pierre de Cros [2]) wie in der „Depositio“ von sechs Cardinälen [3]). Gegen eine „volle Freiheit und Sicherheit“, wie sie das „Factum Urbani“ darstellt, spricht wenigstens der in diesem „Factum“ erwähnte Umstand, dass der Cardinal Ursini den Vorschlag gemacht habe („volens negotium dictae electionis dividere vel differre vel, ut creditur, impedire“), einen Mönch mit dem päpstlichen Schmucke bekleidet dem Volke als Papst zu zeigen und dann an einem andern Orte zu wählen. Denn ein solcher Vorschlag hat offenbar nur einen Sinn unter der Voraussetzung von Umständen, die für den Augenblick eine freie Wahl unmöglich machen; sein Zweck ist ja gerade, scheinbar der Forderung des Volkes nachzugeben, um dann in Sicherheit anderwärts die Wahl vornehmen zu können [4]). Ohne Zweifel ist Ursini derselbe italienische Cardinal, der nach dem „Instrumentum“ bei der Furcht und dem ohnmächtigen Proteste anderer Cardinäle erklärte, er werde wegen des augenscheinlichen Zwanges seine Stimme Niemanden geben, bis er frei sei (nisi primo cessaret impressio et esset in libertate).

6. Die Vorgänge nach dem Conclave betreffend, so wird in dem „Factum“ wie die Wahl auch die Inthronisation als aus freier Zustimmung erfolgt geschildert, die sichere Stellung der Cardinäle in der Engelsburg, das freiwillige Kommen der ausserhalb Rom befindlichen, die freiwilige Anerkennung Urbans Seitens des am 25. April aus Toscana nach Rom gekommenen Cardinals von Amiens herausgehoben, und auf ihr Schreiben an die Cardinäle zu Avignon verwiesen. Dagegen behauptet das „Instrumentum“, es sei dieses Alles unter stetem Einflusse der Furcht und Gefahr geschehen, ohne die Intention, dem Erzbischofe von Bari damit irgend ein Recht zu geben [5]). Wiederholt habe man ihn gemahnt, auf sein Recht Verzicht zu leisten, aber sein Ehrgeiz habe dieses nicht zugelassen [6]).

---

[1]) „Inter quos (den zur Beruhigung des Volkes in den Pallast berufenen Prälaten) iste tunc Barensis fuit, qui venit et vidit populum furentem et audit clamores praedictos ipsius populi furentis et totam violentiam et impressionem factam per totam diem et ab ingressu Conclavis scivit et scire debuit tanquam notoria.... Seine Gegenwart im Pallaste erhellt auch aus dem „Factum“. Raynald 1378 No. 84. 85. — [2]) Baluz. II, 836. — [3]) Ibiid. 935. — [4]) Zu demselben Schlusse führt das Verfahren des Cardinals de Luna. Raynald 1378 No. 15. — [5]) „Ab illo tempore Domini Cardinales in reverentiis et aliis eum tractaverunt ut papam, non tamen cum intentione et proposito ex iis aliquid sibi novi juris tribuere aut ipsum in primo confirmare. — Omnia ista facta fuerunt in Urbe, ubi Cardinales saltem Ultramontani nunquam se reputarunt securos, imo verisimiliter credunt et communiter creditur, quod si in Urbe suam promotionem vocassent in dubium vel eam impugnassent, omnes interfecti essent, cum causa impressionis continue perduraret. Dasselbe in dem Schreiben an die christlichen Fürsten, D'Achery Spicil. I, 764: Nos usque ad hoc tempus distulimus in hac re procedere ad actus debitos, metu justo nusquam a nobis absente. — [6]) Schreiben der Cardinäle an Urban vom 20. Juli bei Martene Scriptor. nov. Collectio T. VII, p. 434: „tu diutius expectatus ac in secreto caritative admonitus, immemor salutis propriae, tecum in praecipitium

War sohin nach den beiderseitigen Berichten wenigstens das nicht in Abrede zu stellen, dass das römische Volk bei dieser Wahl seinen Willen in sehr ungestümmer Weise kund gegeben und eine Art Impressio, in welchem Grade immer, statt gefunden habe, so ergab sich mit Nothwendigkeit die Frage:

1) War diese Impressio der Art, dass eine freie canonische Wahl unmöglich gemacht wurde, und

2) wenn die Freiheit der Cardinäle rücksichtlich der Wahl wirklich beeinträchtigt wurde, ist dieser Defect nicht durch den nachfolgenden Act einer beinahe drei Monate währenden Anerkennung Urbans als Papst als gehoben zu betrachten?

Um diese beiden Fragen drehen sich die zahllosen Tractate, die für und wider die eine oder die andere Partei geschrieben wurden. Die sämmtlichen zu Gunsten der Cardinäle und Clemens' VII. verfassten Abhandlungen ruhen auf den beiden Sätzen: dass die Cardinäle keine Wahlfreiheit gehabt, die Wahl sohin uncanonisch gewesen — was bereits vor der Wahl Clemens' VII. der Patriarch von Constantinopel in einem an die Cardinäle gerichteten Vortrage rechtlich zu begründen suchte [1]) — und dass keiner der späteren Acte der Anerkennung, weil aus Furcht geschehen, ein Recht begründe [2]). Allein weder in Ermittlung des Thatbestandes durch Zeugenaussagen noch in Betreff des angestrittenen Rechtes machten die Theologen und Canonisten auf Seite Urbans VI. das mindeste Zugeständniss. Einer der bedeutendsten derselben war Johannes Lignano († 1383) [3]), Professor zu Bologna; er schrieb zwei Tractate; aus dem ersten hat Raynald Auszüge gegegeben [4]), den zweiten im Anhange des XVII. Bandes seiner Annalen neben der Arbeit eines anderen berühmten Juristen, Baldi's („Allegationes secundae pro Urbano") mitgetheilt. Lignano geht von dem Satze aus: wo das Wesentliche des für Gültigkeit einer Wahl Erforderlichen statt gehabt, und ein inneres Hinderniss nicht vorhanden, sei die Wahl gültig und behalte ihre rechtlichen Folgen. Dass die „wesentlichen Erfordernisse" bei der Wahl Urbans statt gefunden, sei erwiesen, und man habe nur zu beweisen, dass kein die Nullität der Wahl nach sich ziehender Zwang (Impressio) mit untergelaufen Bekannt sei, dass vor der Wahl Bitten der Stadtvorstände und drohendes Geschrei der Menge erfolgt sei; gesetzt nun auch, es sei dieses zur Einschüchterung der Cardinäle geschehen, damit die Wahl auf einen Römer oder Italiener falle („*quod credo verissimum*" — ein sehr wichtiges Zugeständniss), so müsse man doch ein Zweifaches unterscheiden: ob nemlich jene Acte eine Einschüchterung in dem Grade enthalten, dass die Wahl nichtig werde, und, gesetzt es sei

---

cupiens trahere clerum et populum universum, ad cor redire non curans, sed inanem et transitoriam mundi gloriam saluti animae tuae et aliorum Christi fidelium anteponens, animo obstinato satagis ipsum papatum tyrannice possidere, qui per ostium non intrasti.... — [1]) Martene et Durand thesaurus nov. Anecdot. T. II, p. 1075. — [2]) Cf. den Tractat des Cardinals Peter de Barreria bei Bul. IV, 529; über den Cardinal selbst Baluz. I, 1260. — [3]) Ueber ihn Baluz. I, 1400—1404. — [4]) Annales 1378 No. 31—35.

dieses der Fall, ob die Wahl als eine durch Einschüchterung entstandene zu betrachten sei. Ersteres sei nicht der Fall, denn die Cardinäle seien durch das geschlossene Conclave vor dem Volke gesichert gewesen (?); wäre aber die Einschüchterung auch der Art gewesen, dass sie die Wahl hätte nichtig machen können, so werde die Wahl doch gültig bleiben, da man das gesetzliche Rechtsmittel der Protestation unterlassen habe. Das übrigens bei der Wahl Freiheit obgewaltet, beweise die Aeusserung, man wähle ihn (Urban) in der Absicht, „dass er wahrer Papst sei", denn ein „wahrer Papst" sei ohne Freiheit der Wahl nicht denkbar. Der Schluss: ich bin eingeschüchtert worden, diesen zu wählen, also habe ich aus Furcht gewählt, gelte hier nicht, den es könne bei der Wahl die dem Acte vorausgehende Furcht überwunden und die Wahl frei werden, da die Wahl auf einem inneren Willensacte ruhe, der, vollkommen frei, strenge genommen, von Niemand bewältigt werden könne [1]). Noch deutlicher lasse sich die Freiheit im zweiten Wahlacte erkennen — Lignano setzt nemlich den im „Factum Urbani" [2]) angegebenen Hergang voraus —; da heisse es ja ausdrücklich: „lasst uns ihn wieder wählen, weil der Lärm aufhört", und Einige hätten erklärt, Keinem ihre Stimme geben zu wollen; also sei es frei gestanden, zu wählen oder nicht zu wählen. Wieder beweise, was auf die Wahl gefolgt, die Krönung, die Freiheit des Vorausgegangenen; denn aus dem freien Acte der Krönung müsse die freie Wahl präsumirt werden, da Keiner gekrönt werden kann, der nicht canonisch gewählt ist; die hierin liegende stillschweigende Bestätigung hebe den Defect und revalidire den Act. Wenn man entgegne, es sei dieses Alles unter fortwährendem Einflusse der Furcht geschehen, so möchte er doch wissen, ob auch ihre Bittgesuche an Urban, in denen sie ihn als Papst anerkannten, durch Furcht beeinflusst gewesen seien. So treffend die letzte Bemerkung ist, so ruht doch die ganze Beweiskraft auf einem von den Cardinälen in Abrede gestellten Hergang der Sache und auf der syllogistischen Verwendung der abstracten Möglichkeit, wodurch die Sache der Entscheidung um kein Haar breit näher gerückt wird.

Noch spitzfindiger kömmt diese Methode bei Baldi zur Anwendung [3]). Nach ihm liegt in dem ungestümmen Rufen des Volkes durchaus nichts Zwingendes, denn es ging nicht auf eine bestimmte Person; wenn daher auch die Wahl Urbans als Italieners nicht frei war, so war sie doch frei, sofern er Erzbischof von Bari war. Die Cardinäle sagen, sie hätten aus Furcht den Erzbischof von Bari gewählt; damit ist die Wahl, also auch der Consensus, das natürliche Fundament der Wahl, zugestanden; ihre Behauptung aber, sie hätten aus Furcht gewählt, und würden ohne diesen Umstand keine

---

[1]) „Electio fluit ab interiori voluntatis quae plene libera est, — actus ille interior a nemine violentari potest praecise licet conditionaliter." — [2]) Dieses „Factum Urbani", das sonderbarer Weise auch als Bericht des Jacob de Sena an die Universität Paris erscheint, hat, wie Baluz (I, 1083) nicht ohne Grund vermuthet, Lignano selbst zum Verfasser. — [3]) Raynald 1378 No. 36.

solche Wahl getroffen haben, ist eine blos negative Aeusserung über Verborgenes, dass nur der Allwissende kennt, während den Grundsätzen des Rechtes zufolge für jede That ein derselben entsprechender Wille vorausgesetzt werden muss, wenn nicht etwa durch Protest ein Widerspruch zwischen That und Wille festgesetzt worden ist [1]); und wenn die Cardinäle (viri solemnissimi et litterati) dieses unterliessen, so müssen sie die Wahl gewollt haben, da sie leicht hätten protestiren können, wie auch Einer von ihnen gethan. Ja, ihre Freiheit zeige sich gerade darin, dass sie den Erzbischof von Bari gewählt; denn wenn dieser auch in Italien geboren worden, habe er sich doch in Frankreich gebildet, französche Sitten angenommen und sei dadurch gleichsam Franzose geworden, so dass also das Verlangen des Volkes gar nicht auf ihn gegangen sei und das Cardinalscolleg in diesem halb Franzosen, halb Italiener, mehr seinen Willen durchgesetzt habe [2])!

In ähnlicher Weise ist die Sache in den „Allegationes" Baldi's behandelt; selbst das Beste dieser Arbeit, die „XX Conclusiones" [3]), liefern den Beweis, dass, abgesehen von der Voraussetzung eines von der Gegenpartei in Abrede gestellten Thatbestandes, die herkömmlichen Rechtssatzungen zur Erledigung dieses in seiner Art einzigen Falles nicht ausreichten; denn eben über den Fall, auf den diese Rechtssatzungen ohne Weiteres in Anwendung kamen, fehlte es noch an einer allseitig beglaubigten Relation. Die Cardinäle, auf deren Zeugniss über die erfahrene Impression man doch immer zurückkommen musste, hatten durch ihre Monate lange Anerkennung Urbans ihr eigenes Zeugniss unsicher gemacht, so dass es nicht an förmlichen Beweisen fehlte, es sei ihnen in der Behauptung der Furcht nicht zu glauben [5]), diese Behauptung involvire einen Widerspruch [4]), und sie hätten eigentlich gar keine wahre Furcht gehabt [6]). Alle diese sophistischen Deductionen konnten nicht hindern, dass, wie der Erzbischof von Toledo an den Cardinal von St. Eustach schreibt [7]), allenthalben die grösste Verwirrung entstand und Niemand mehr wusste, woran er sei. Indessen glaubte man sich doch für die eine oder die andere Seite entscheiden zu müssen, und die Art, wie diese Entscheidungen zu Stande kamen, lässt uns gewahren, welchen Einfluss äussere Motive in dieser für die Kirche folgenschweren Angelegenheit übten.

---

[1]) „Actus interior non potest probari contra actum exteriorem. Plus dico, quod cum opere consensus appareat, mentalis dissensus suppositus etiam pro constante non vitiaret actum, qui consensu utriusque partis sumit effectum." Als wenn nicht eben der „Consensus" in Abrede gestellt wäre! — [2]) „Non igitur iste fuit Italicus simpliciter, sed mixta ratione naturae et moris electus, ut utriusque partis opinio salvaretur, imo magis praevaleret opinio Gallicorum, quia usus naturam vertere consuevit." — [3]) Z. B.: 1. electio papae dicitur et est omnis actus per quem confertur jus pontificatus qualitercumque expressus vel apparens. 5. Vanus seu injustus metus non vitiat electionem papalem. 6. Ubi dubitatur de justitia metus Cardinales non sunt definitores justitiae. 7. Impossibile est quod Cardinalibus existentibus in Conclavi impressio sit notoria c. r. — [4]) Raynald 1379 No. 45. — [5]) Ibid. 1389 No. 17. — [6]) „Nondum", sagt Baldi, „plene timebant, cum postea crevit timor, quare qui parum timent non vere timent et qui parum videt non est caecus!" — [7]) Martene thesaurus II, 1099.

In Deutschland fand Urban durch Carl IV., dessen Sohn Wenzel er als römischen König bestättiget hatte, unbestrittene Anerkennung; in seine Fusstapfen trat Wenzel, „da ja des reinen Glaubens rechtes Bekenntniss das höchste Gut sei“ [1]). Die deutschen Bischöfe mussten sich verpflichten, mit dem Gegenpapste keinerlei Gemeinschaft einzugehen, und die Capitel von jedem Neugewählten sich geloben lassen, dieses zu beobachten [2]). Durch diese Massregeln wurde aber das Schisma mehr gefördert als gehemmt, wenn sie gleich durch die Zuversicht, welche geistliche und weltliche Fürsten zur Sache Urbans hatten [3]), gerechtfertiget sind.

In England gab das politische Verhältniss zu Frankreich den Ausschlag für die kirchliche Stellung, wenn auch nach den Aeusserungen König Richards II. [4]) Berichte aus Rom dazu mitgewirkt haben mögen [5]). Richard suchte sogar auch den König von Arragonien für Urban zu gewinnen; denn dieser Fürst hatte zuerst den Entschluss gefasst neutral zu bleiben, bis durch einen Fürstenconvent in dieser Sache ein Uebereinkommen getroffen sei. Sehr umsichtig verfuhr man in Castilien; König Heinrich wünschte die Sache durch ein Concil entschieden; sein Sohn Johann trat desshalb mit Carl V. in Unterhandlung, das Concil als das einzige Mittel zur Beruhigung der Gewissen bezeichnend [6]), gegen die man mit Zwang nichts vermöge [7]); er schickte Gesandte nach Avignon und Rom, um sich an beiden Orten, besonders bei den Cardinälen von Mailand und Florenz, die sich neutral gehalten [8]), über den Hergang der Wahl genügenden Aufschluss zu verschaffen. Beide Päpste liessen Gesandte nach Castilien gehen und auf einer Versammlung zu Medina del Campo, in der Diöcese Salamanca, im November 1380 vertraten die beiden Gesandten, der Cardinal Peter de Luna für Clemens VII. und der Bischof Franz von Faenza für Urban VI., die Sache ihrer Herren. Darauf erstatteten die Gesandten des Königs ihren Bericht, und nach einer längeren Untersuchung der beiderseitigen Aktenstücke, erklärte sich am 19. Mai 1381 der König für Clemens VII. [9]) Jedoch hatte der König und der kastilische Episcopat diese Anerkennung an Bedingungen geknüpft, durch welche man das Interesse der spanischen Kirche zu wahren suchte, nem-

---

[1]) Baluz II, 890. — [2]) Raynald 1379, N. 36—38. — [3]) Z. B. in dem Schreiben des Erzbischofs Friedrich von Cöln: „Solis splendore clarius est deductum, Dominum nostrum Urbanum per Cardinalium canonicam et communem electionem assumptum.“ Raynald 1379, N. 39. Ebenso das Schreiben des Pfalzgrafen Ruppert an Carl V. für Urban, bei Baluz II, 890. — [4]) Raynald 1379, N. 42. — [5]) Die „Rationes anglicorum“ bei Raynald 1378, N. 81. Die „Responsiones“ dazu bei Baluz II, 895. — [6]) Baluz II, 882. „Unicum aeternus medicus in hoc morbo adytum reconciliandae sospitatis invenit, unicum judicio nostro in his procellis ecclesiasticis ille nauta portum salutis instruxit, ut videlicet totius catholicae plebis generale concilium congregetur, in quo circa haec et alia quid religioni conveniat, quid Ecclesiae Dei expediat et quid omnium saluti proficiat, statuatur et per quod tantae calamitatis infectio omnium fidelium conscientiis quietatis ab Ecclesia Dei praecidatur.“ — [7]) Ibid. 884. „Quis unquam regnantium mentem sibi firma ratione cohaerentem a propriae conscientiae statu potuit amovere aut libero animo additis etiam cruciatibus imperare.“ — [8]) Mansi XXVI, 608. — [9]) Akten grösstentheils bei Mansi, XXVI, 659 - 690. Auch Baluz I, 1246, 1247.

lich, dass künftig alle Erzbisthümer, Bisthümer, Dignitäten u. s. w. nur an Eingeborne verliehen, Dignitäten und Curatbeneficien gar nicht mehr reservirt werden, der Papst auf den Nachlass der verstorbenen Bischöfe und Erhebung von Zehnten, Verzicht leistet, und anderes Aehnliches [1]). Gleichwohl legte man in Avignon, wie die überschwenglichen Glückwünsche der Gesandten zeigen [2]), auf diese Anerkennung hohen Werth.

Entscheidend hätte die Haltung Frankreichs werden müssen, wenn nicht hier, bei allem Streben, in der Sache nur den Weg des Rechtes zu gehen, das nationale Interesse das Uebergewicht behauptet hätte. Einer Aeusserung des Heinrich von Hessen zufolge [3]) hätte noch während des Aufenthaltes zu Rom einer der französischen Cardinäle an den König Mittheilungen über das Geschehene gemacht, mit der Mahnung, den römischen Schreiben der Cardinäle keinen Glauben beizumessen. Gegen Mitte August langten bei dem Könige Abgeordnete der Cardinäle an, um Bericht zu erstatten und ihn um Schutz gegen den Erzbischof von Bari zu ersuchen [4]). Der König, der sicher gehen wollte, berief auf den 8. September eine Versammlung von Praelaten und Doctoren der Theologie und der Rechte, um ihren Rath zu vernehmen. Es wurde über Glaubwürdigkeit der Berichte, über Zulässigkeit der Cardinäle als Richter in dieser Sache verhandelt, und die Frage aufgeworfen, ob nicht in diesem Falle ein allgemeines Concil der einzige Richter sei; allein man konnte sich nicht darüber verständigen, wer dieses Concil berufen solle; so kam man auf den Vorschlag eines „Fürstenconventes", wenn die Parteien sich nicht einigen würden. Jedenfalls möge sich der König seinen Bescheid vorbehalten. Als später jedoch Clemens und die Cardinäle in den König drangen, sich zu entscheiden, berief er eine Versammlung nach Vincennes, die ihn am 13. November bestimmte, sich für Clemens zu erklären; doch sicher fühlte sich der König nicht ganz, denn sterbend noch glaubte er sich über diesen Schritt verantworten zu müssen, und unterwarf sich der Entscheidung der Kirche [5]). Noch hatte sich aber die erste Corporation des Landes, die Universität Paris, nicht erklärt. Am 20. August 1378 hatten die Cardinäle zu Avignon über die Vorgänge zu Rom an die Universität geschrieben [6]); am 21. November geschah dieses auch von Seite Urbans, ohne dass er noch von dem Erfolge der Versammlung zu Vincennes Kenntniss gehabt [7]); „er habe, schreibt er, mit Freude vernommen, dass sie für ihn, oder vielmehr zur Vertheidigung der Wahrheit des Glaubens Schritte gethan; er fordere sie auf, auch fernerhin seiner gerechten Sache sich anzunehmen; es gebe ja keinen leichteren und herrlicheren Kampf und Sieg, als den Sieg der Wahrheit, die, wenn auch durch künstlichen Schein angegriffen, doch nie

---

[1]) Raynald 1381, N. 33. — [2]) Mansi l. c. p. 690. „Ecce jam, Pater. sanctissime, cuncta tuae ditioni sunt posita, jam subjacet tibi Hispania tota (was unwahr, da in Arragonien Clemens erst 1387 anerkannt wurde), jam tua fides divaque potestas nescit occasum"! — [3]) Bul. IV, 463. — [4]) Ibid. IV, 523 und Raynald 1378, N. 42. — [5]) Baluz I, 1272. Bul. V, 35. Raynald 1380, N. 10. — [6]) Bul. IV, 479 und D'Achery Spicileg. I, 765. — [7]) Raynald 1378, N. 61.

überwunden werden könne.“ Die Universität, die wohl anfangs theilweise für Urban, grösstentheils aber für Beachtung der Neutralität war, fasste am 8. Januar 1379 den Beschluss [1]): „da es Männern der Wissenschaft nicht gezieme, jedem Gerede und Zeugnisse Glauben zu schenken, und damit nicht die Kirche einst Klage erhebe, dass wir, auf die Warte gestellt, um Andere zu belehren, bei ihren Gefahren geschlafen haben, so haben wir, nach wiederholter Anhörung von Gutachten von Theologen und Canonisten, die unsere Berathung sehr schwierig machen, einmüthig beschlossen, den König geziemend zu bitten, uns noch für einige Zeit in unserem Bedenken zu belassen und uns nicht vorschnell zu einer Erklärung für den einen oder den anderen Theil zu zwingen, da Einmüthigkeit hierin sehr schwierig, über den eigentlichen Hergang noch keine hinreichende Auskunft gegeben und ein Theil von uns der Ansicht ist, beide Päpste zur Entsagung ihrer Würde zu veranlassen, von Seite der Universität aber neutral zu bleiben.“ Allein bei dieser Neutralität — der einzigen der Lage der Dinge entsprechenden und sicheren Haltung — wollte der Hof, nachdem er sich selbst einmal entschieden, die Universität nicht belassen; Carl drang auf eine Erklärung für Clemens VII. und am 22. Mai 1379 that es die Universität zu Vincennes, in Gegenwart mehrerer Prinzen, Cardinäle, Bischöfe und Anderer. Volle Einheit jedoch konnte nicht erzielt werden; von den vier Nationen der Artistenfacultät blieben die picardische und englische neutral. Am 26. Juli dankte ihr Clemens für den Beitritt und mahnte sie zum Festhalten an seine Obedienz.

Wenn die Könige von Castilien und Arragonien, wie auch viele Stimmen in Frankreich für die Neutralität bis zur Entscheidung der Sache durch ein allgemeines Concil waren, wenn die drei italienischen Cardinäle ein solches vorschlugen und selbst Urban Anfangs wenigstens [2]) nicht abgeneigt dafür schien, woran lag es denn, dass keine Einigung darüber zu Stande kam? Zunächst machten die französischen Cardinäle Schwierigkeiten. Der Cardinal von St. Eustach erklärte [3]): „ein Concil könne in diesem Falle gar nicht berufen werden; denn das Berufungsrecht stehe nur Demjenigen zu, der über die Berufenen und über Jene, deren Angelegenheiten verhandelt werden, Macht habe, diese habe aber sede vacante Niemand, sohin sei die Berufung unmöglich. Wer solle es denn berufen? Urban gewiss nicht, die Cardinäle auch nicht, noch weniger die Fürsten, da sie in kirchlichen Angelegenheiten nicht zu gebieten, sondern zu gehorchen haben. Auch die Patriarchen und Bischöfe nicht, da sie ausserhalb ihrer Diöcesen über Niemand Gewalt haben.“ Bestimmtere Anhaltspunkte gewährt ein anderes Urtheil der Cardinäle über das Verlangen eines allgemeinen Concils [4]). Ein Concil könne in diesem Falle nur über folgende Punkte entscheiden: 1) Ob die Wahl Urbans

---

[1]) Bul. IV, 565. — [2]) Baluz. I, 1278, nach der Erklärung des Cardinals von Viviers „adversarius nullo modo vult Concilium, imo nedum denegavit Dominis meis imo pluribus regibus, scilicet Castiliae .... — [3]) Raynald 1378 No. 43. — [4]) Ibid. 1379 No. 3. 4. Baluz. II, 854.

canonisch war oder nicht; dieses sei bereits durch das hl. Collegium entschieden; 2) Ob die Entscheidung über Gesetzlichkeit oder Ungesetzlichkeit einer Papstwahl dem hl. Collegium zustehe oder nicht; diese stehe aber ohne Zweifel dem hl. Collegium zu; denn darüber, was im Conclave vorgegangen, könnten nur die Cardinäle Aufschluss geben; hänge aber von diesem Aufschlusse auch die Entscheidung ab, ob Urban Papst sei oder nicht, so müsse man sich principaliter an die Cardinäle halten und ihnen glauben. Warum sollte die Christenheit nicht gehalten sein, den Cardinälen zu glauben, wenn sie eine Wahl für ungesetzlich und nichtig erklären, da sie ihnen glaubt, wenn sie dieselbe für canonisch erklären? Schenke man ja auch den Churfürsten bei der Wahl des Kaisers vollen Glauben! 3) Ob Clemens canonisch gewählt und wahrer Papst sei. Das Hauptgewicht ruht auf dem zweiten Punkte, dass den Cardinälen die Entscheidung darüber zustehe, ob eine Wahl gesetzlich (canonisch) gewesen oder nicht. Allein wenn auch nicht dieses Recht, doch die Wahrheit ihrer auf diesem Rechte beruhenden Erklärung hatten die Cardinäle zweifelhaft gemacht durch ihre Anerkennung Urbans nach der Wahl, wie sie denn auch wirklich nach der Wahl noch nicht über ihr ferneres Verhalten entschieden waren: ohne das unverständige, verletzende Verfahren Urbans würden sie kaum an eine Gegenwahl gedacht haben [1]). Jetzt aber, wo in Folge ihrer ersten Erklärung ein Theil der Kirche bereits Urban anerkannt hatte, ging ein einseitiges Verfahren, ohne dass Urban auch gehört worden, nicht mehr an. Wer hätte aber beide Theile hören, wer die Entscheidung geben können, als die Kirche, von welcher die Cardinäle ihr Wahlrecht haben, für deren Wohl es zu üben sie verpflichtet sind, und die ebendarum Rechenschaft über den Gebrauch dieses Rechtes von ihnen zu fordern berechtigt ist? Aber verwachsen mit ihrem ganzen Denken und Streben in den Grundsätzen der absoluten Monarchie, wie sie die Curie behauptete, wollten die Cardinäle dieses Recht der Kirche, beziehungsweise dem Concile, nicht zugestehen [2]); bei ihnen allein, wie der Cardinal von Viviers äusserte, könne man die Wahrheit erfahren, wisse man aber die Wahrheit des Factums, dann sei das Recht klar, ein Concil also ganz unnütz. Daher wollte auch nach der Wahl Clemens' VII. und der Anerkennung beider Päpste durch einzelne Fürsten, keiner, weder Urban noch Clemens, von einem Concile mehr wissen, um ihrem angeblichen Rechte nichts zu vergeben. Allein dieses Recht, so sehr sich auch in Worten die Cardinäle dagegen verwahrten, dass Fürsten und Völker in dieser Sache mitreden sollten, anscheinend aus Achtung vor dem Gewissen Einzelner [3]), ruhte am Ende doch nur auf dem guten Willen der Fürsten, um deren Gunst sie buhlten, denn von der Kirche in ihrer Gesammtheit war weder das Recht des Einen noch des Andern anerkannt und sicher gestellt. War

---

[1]) Eine treffende Schilderung dieser Haltung der Cardinäle giebt das Schreiben Carls V. an den Grafen von Flandern, Bul. IV, 520. — [2]) Baluz. II, 857. — [3]) Ibid. 854. „Dicitur quod nullus cogatur auctoritate principis tenere nisi partem quae secundum Deum et veram conscientiam videbitur veritate niti."

bei Urban der ungesetzliche Einfluss auf seine Wahl nicht in Abrede zu stellen, so war doch andererseits auch durch das Verhalten der Cardinäle gegen ihn ihr Recht zu einer neuen Wahl und die auf diesem Rechte ruhenden Ansprüche Clemens' VII. mehr als zweifelhaft geworden. Bevor der Kirche die Möglichkeit gegeben war, in ihrer Gesammtheit auf einem Concile über das zweifelhaft gewordene Recht beider Theile zu entscheiden, konnte sie keinen der beiden Priester, die den Primat Petri in Anspruch nahmen, als den wahren, unzweifelhaften Nachfolger des Apostels, als das Fundament und den Mittelpunkt ihrer Einheit und ihres gesammten auf dieser Einheit ruhenden Lebens betrachten, sondern beide mussten ihr als papae dubii erscheinen, denen gegenüber die einzige, durch das Interesse der Kirche selbst gebotene Stellung die der Neutralität gewesen wäre. Allein für diese Stellung besassen damals nur Wenige Einsicht und Muth. Der Cardinal von Viviers konnte spottend fragen: wer denn zu dem verlangten Concile kommen werde? die Obedienz Urbans nicht, die des Clemens auch nicht, also höchstens nur einige Neutrale, Indifferente! (et isti sunt valde pauci respectu christianitatis). Leider! Die italienischen Cardinäle hatten dem Concile auch die Aufgabe zugedacht, zu entscheiden, von wem das Schisma ausgegangen. Die französische Partei gab die Antwort, die nähere Veranlassung liege in dem Ehrgeize des Erzbischofs von Bari und in der Begierde der Römer, die Curie des Nutzens wegen bei sich zu haben, die entferntere sei die Ehrsucht der limusinischen Partei, die das Papstthum als Erbtheil behalten wolle [1]). Die Antwort wäre richtig, wenn statt einzelner Sünder die Sünde der Zeit genannt wäre, die durch den Alles überwuchernden Einfluss der Rechtssatzungen innerhalb der Kirche erstarkte und unangreifbar gewordene Selbstsucht. Aus ihr war das Geschwür des Schisma hervorgebrochen, aus ihr hatte es seine Nahrung und Stärke gesogen, und wenn es endlich gelang, seiner los zu werden, so hatte man dieses nicht den künstlichen Salben scholastischer Syllogistik und juristischer Spitzfindigkeit zu danken, sondern der scharfen Schneide einer neuen Anschauung, die sich durch Zergliederung der natürlichen Principien der Gesellschaft und durch Vertiefung in das Wesen und die Bestimmung der kirchlichen Gemeinschaft gestählt und geschliffen hatte.

Kehren wir zur Geschichte des Schisma zurück. Bald nach seiner Wahl hatte Clemens an die Höfe von Frankreich, England, Spanien, an den deutschen Kaiser und den König von Böhmen, nach Flandern und die Niederlande Legate geschickt, um die Gerechtigkeit seiner Sache zu vertreten und ihm Anerkennung zu erwirken, sechs neue Cardinäle ernannt und sich von Fondi nach dem Neapolitanischen begeben, um unter dem Schutze der Königin Johanna, die Urban wie absichtlich von sich gestossen, in Italien sich leichter behaupten zu können. Allein die Königin vermochte die Neapolitaner nicht von der Anhänglichkeit an ihren Landsmann Urban ab-

---

[1]) Raynald 1378 No. 4.

zubringen, und Clemens fand Seitens der Bevölkerung eine so ungünstige Aufnahme, dass er, da der von Urban am 29. November 1378 gegen ihn und seine bedeutenderen Anhänger veranstaltete Kreuzzug noch Schlimmeres befürchten liess [1]), mit den Cardinälen im Mai 1379 nach Avignon ging. Von hier aus begann er auch seine Processe gegen Urban, denen er durch Truppensendungen nach Italien mehr Nachdruck zu geben suchte. Die Anhänger beider Obedienzen kamen dadurch in eine sehr drückende Lage; denn abgesehen von den Grausamkeiten, die man sich gegen einzelne Personen, besonders Cleriker, erlaubte [2]), hatten viele Provinzen das Elend des Bürgerkrieges zu tragen. Urban hatte nemlich die Königin Johanna von Neapel wegen ihres Beitrittes zu Clemens VII. für häretisch und schismatisch und ihrer Reiche verlustig erklärt [3]), und als Executor dieser Sentenz und künftiger Herrscher von Neapel den Carl von Durazzo bestimmt; die hl. Catharina von Siena säumte nicht, den neuen Herrscher, den sie eine „Säule der Kirche" nannte, zur Austilgung der Ketzerei zu ermuntern [4]). Um dem Herrscher auch die Mittel zu gewähren, sich sein Reich zu erobern, sah sich Urban genöthigt, dem römischen Clerus eine Steuer aufzulegen und einen Theil des beweglichen und unbeweglichen Besitzes der römischen Kirche zu veräussern [5]). Des eigenen Schutzes wegen adoptirte nun Johanna mit Genehmigung Clemens' VII. den Bruder Carls V., den Herzog Louis von Anjou, mit der Nachfolge für alle ihre Staaten und forderte ihn zu schleunigem Zuge nach Italien auf. Allein der Tod Carls V. (den 16. September 1380) brachte eine Zögerung in die Sache, da der Herzog, als erstes Glied der Regentschaft, seine Stellung für Ansammlung bedeutender Summen sehr günstig fand; Geiz war ein hervorstechender Zug des Herzogs, der sonst durch die Liebenswürdigkeit seines Benehmens als Muster des französischen Adels galt [6]). Auch für Clemens war die Gegenwart des Herzogs in Frankreich noch nicht entbehrlich, denn der Papst, mit seiner Curie beinahe nur auf die Revenuen der französichen Kirche angewiesen, eignete sich und seinen 36 Cardinälen die reichsten Beneficien zu. Letztere hielten förmliche Späher nach Pfründen im Lande [7]); da war es nur der Herzog, der den Widerstand des Clerus gegen diese Bedrückungen niederhielt, sogar den Sprecher der Universität, Jean Roncé, einkerkern liess und ihn nur gegen Versicherung der Anhänglichkeit an Clemens VII. wieder frei gab; ja es

---

[1]) Die Bulle bei Raynald 1378 No. 105. „Decrevimus fore absolutos a debito fidelitatis, homagii seu ligii et alterius cujusque obsequii omnes et singulos, qui eisdem damnatis superius nominatis juramento, promissione, submissione vel pacto quacunque firmitate vallato antea fuissent adstricti. — Volumus insuper, quod omnes et singuli Christi fideles, qui crucis adsumpto caractere ad praefatorum schismaticorum et damnatorum *exterminium* se accingerent et eos pro posse persequeruntur, illa gauderent indulgentia, illoque privilegio essent muniti, quae accedentibus in terrae sanctae subsidium conceduntur. — [2]) Die Bedrückungen der Urbanisten durch die Clementisten schildert Niem de Schismate I, c. 29, die der Clementisten durch die Urbanisten der Verfasser der Vita I. Clemens' VII. bei Baluz I, 496. — [3]) Raynald 1380 No. 2. — [4]) Ibid. No. 5, 7. — [5]) Die Instruction (ibid. No. 6) ist sehr unbeschränkt und gestattet selbst Veräusserung „in perpetuum". — [6]) Chronik von St. Denys I, 328 (lib. V, c. 6). [7]) Bul. IV, 582. Chronik von St. Denys I, 88 (lib. II, c. 2).

wurde der Universität bei königlicher Ungnade verboten, ferner eines allgemeinen Concils Erwähnung zu thun [1]). In Folge dieser Zwangsmaasregel, die mehrfachen Spott gegen den Prinzen hervorrief, flüchteten mehrere Lehrer und Schüler — der Mönch von St. Denys nennt den Cantor von Notre-Dame und den Professor Jean Gilles — nach Rom [2]); die Sage lässt ohne irgend einen Anhaltspunkt auch Gerson darunter sein. Glücklicher war die Universität, unterstützt durch den Herzog von Burgund, vier Jahre später, 1385, als Clemens, nicht zufrieden mit seinen übrigen Bezügen und einem neunjährigen Zehnten [3]), noch eine ausserordentliche Steuer nach dem Ertrage der Beneficien erheben liess. Auf Vorstellung der Universität that der König Einhalt, verbot seinen Beamteten den zum Theil dürftigen Clerus mit Zwang zur Zahlung der päpstlichen Steuern anzuhalten, und liess zugleich Sorge tragen, dass ein Theil der Revenuen, welche die Cardinäle von ihren Beneficien bezogen, zur Deckung der Baulast an den treffenden Kirchen zurückbehalten würde [4]). Der unglückliche Ausgang des italienischen Zuges des Herzogs von Anjou, dem noch der Vorwurf gemacht wurde, es versäumt zu haben, durch eine Seitenwendung sich der Person Urbans zu bemächtigen und damit das Schisma zu beenden [5]), enthob Letzteren einer grossen Sorge, ohne ihm jedoch die gewünschten Vortheile zu bringen, da seine wider Rath und Willen der Cardinäle zu Carl von Durazzo unternommene Reise ihm Gefangenschaft zuzog. Seine dadurch gesteigerte Erbitterung liess ihn gegen die des Verrathes beschuldigten Cardinäle [6]) alle seinem Charakter schuldige Rücksicht vergessen; auf seiner Flucht nach Genua führte er sie mit sich, liess fünf heimlich hinrichten, den sechsten auf Bitten des Königs von England frei. Nachdem er noch am 29. August 1387 eine Kreuzzugsbulle gegen Clemens erlassen [7]), starb er, von Wenigen betrauert, den 15. October 1389 zu Rom. Der Glanz seines Hauses zerfiel plötzlich [8]).

Sein Tod erregte in Avignon wie in Paris manche Hoffnungen, die jedoch mit der Wahl Bonifaz' IX. (2. November 1389) ver-

---

[1]) Chronik von St. Denys l. c. „Sic glutino amoris et nexu solidiori proceres Franciae cum eo (Clemente) conjuncti erant, ut cuicunque haesitanti de electione ipsius quasi crimen ingens commisisset mox displicentia et comminatoria verba inferebant. Et quod gravius visum, ex parte praefati ducis in studio Parisiensi fuit publice intimatum, ne quis deinceps super poena indignationis regiae incurrendae nec de electione nec de concilio generali faceret mentionem.“ — [2]) Die „aliquot millia“ Gaugins (Bul. IV, 584) sind jedenfalls eine lächerliche Uebertreibung. — [3]) Die jährliche Abgabe der Abtei St. Denys allein betrug 960 Pfund 13 Sous. Chronik von St. Denys I, 402. — [4]) L. c. I, 398 (lib. VI, c. 12). — [5]) Baluz I, 504. — [6]) Raynald 1383 No. 2 hat den sehr verdächtigen Bericht Gobelins aufgenommen, der ja selbst gesteht, die Sache nur durch fremde Mittheilung zu haben (aetas VI, c. 78), während Niem, der sich in der Umgebung Urbans befand, nichts von den angeblichen Verbrechen weiss. — [7]) Raynald 1387 No. 2. Er nennt darin Clemens „impurum et conflatum idolum et sculptile, perpetuae damnationis alumnum, nunc Antipapam ad instar Antichristi, cujus propriissime typum gerit .... — [8]) Ibid 1389 No. 11: „cum stirpis suae principatibus et divitiis cumulandae studio multa praeter Pontificum morem mansuetudinemque gessisset, mirum extitit, illam funesto et violento exitu fuisse brevi consumptam.“

schwanden. An ihm erhielten die Römer nach langer Zeit wieder einen strengen Gebieter [1]); er liess die Engelsburg wieder herstellen und seinen Pallast und das Capitol befestigen; viele arme Cleriker arbeiteten als Handlanger bei diesen Bauten, um von ihm einige Gnaden zu erlangen [2]); diese Herstellung der gesunkenen päpstlichen Herrschaft gewann ihm manche Stimme, aber die gewissenlosen Finanzmaasregeln, zu denen seine unersättliche Habsucht ihn greifen liess, machte nicht blos den Papst, sondern den gesammten Clerus bei den Laien verächtlich [3]). Doch dachte er auch an Beilegung des Schisma; von Kaiser Wenzel zwar, der gegen Erhebung des kirchlichen Zehntes in Böhmen seine Dienste angeboten [4]), war Nichts zu erwarten. Bonifaz wandte sich an den Herzog Stephan von Bayern, er, ein Mann von Rath und That, „der lieber handle als rede", möge es versuchen, die „Brücke" zu werden, auf welcher die Irrenden zurückkehren könnten. Eine ruhmvollere That gebe es in diesen Tagen nicht für einen christlichen Fürsten. Für den Fall, dass Clemens Urban VI. als rechtmässigen Papst anerkenne, und um Absolution nachsuche, wolle er ihn zu seinem Legaten und General-Vicar ausserhalb Italiens, England und Portugal ausgenommen, ernennen, und auch die Cardinäle sollten ihre Würde behalten [5]). Aber schon 1391 finden wir wieder die Erneuerung der Censuren Urbans VI. gegen Clemens [6]), wahrscheinlich in Folge des Processes, den dieser bei der Nachricht von der Wahl Bonifaz' IX. erlassen. In einem Schreiben vom 1. Mai 1391 erklärt Bonifaz jeden andern Weg als den der Unterwerfung für unzulässig [7]). „Fünfund siebzig Jahre lang habe der römische Stuhl, das Haupt der Religion, von dem Alle den Glauben und die Norm des Lebens hinzunehmen haben, an den Ufern der Rhône in Knechtschaft geschmachet, bis ihn, wie Peter von Arragonien und Brigitta von Schweden vorausgesagt, Gott zurückgeführt und den Papst Gregor, als er an Rückkehr nach Frankreich dachte, aus dem Leben genommen habe. Das Verlangen eines Concils zur Beseitigung des Schisma sei ein vermessener Eingriff in Gottes Ordnung; Frankreich sei nur aus weltlichen Motiven Clemens VII. beigetreten; wohl wissend, dass da auf falsche Berichte hin gehandelt und desshalb weniger gesündigt worden sei, auch eingedenk der Verdienste um Vertheidigung des Glaubens, werde er nicht aufhören, für Rückkehr Frankreichs zur Einheit zu beten."

Näher brachte ihn seinen Wünschen der Prior der Karthause von Asti. Von Liebe zur Kirche getrieben, verlangte er von dem Papste zur Hebung des Schisma ein Schreiben an den König von

---

[1]) Gobelin l. c. cp. 84. Romanis non solum ut papa sed tanquam rigidus imperator dominabatur. — [2]) Niem II, 14. — [3]) Niem II, cp. 6—10, und Gobelin l. c. cp. 85—87. „Autoritas et reverentia papalis ex factis ejus plurimum viluit apud omnes et a laicis non solum auctoritati ordinariae ecclesiasticae sed etiam his, quae olim a summis Pontificibus Spiritu sancto illuminatis ordinata sunt licenter detrahitur, clerusque quotidie magis ac magis eisdem laicis vergit in contemptum. — [4]) Raynald 1390 No. 4. — [5]) Ibid. 1390 No. 6—9. — [6]) Ibid. 1391 No. 14. — [7]) D'Achery Spicileg. I, 766.

Frankreich. Am 22. April 1392 erhielt er es mit der Zustimmung der Cardinäle [1]). „Er wisse", schreibt Bonifaz, „welche Theilnahme der König für das Elend der Kirche habe; das lasse ihn hoffen, dass er, eingedenk seines erlauchten Geschlechtes, Alles für Herstellung der Einheit thun werde; niemals habe ja die Kirche was Grosses unternommen ohne das französische Königshaus, nie Frankreich ohne die Kirche" [2]). Eine weitere Begleitung, als den Karthäuser Bartholomäus von Ravenna, nahm der Prior nicht an. „Nicht durch spitzfindige Argumente, sondern durch Demuth müsse man Gottes Willen erweichen, denn das Schisma sei nicht durch beredte Discussionen, sondern durch reine Absichten und Vertrauen zu heben." Sie fanden in Paris die beste Aufnahme; aber um den Schein einer Anerkennung Bonifaz' IX. zu vermeiden, enthielt man sich Seitens des Hofes aller officiellen Schritte, gab ihnen die mündliche Versicherung, dass der König das Möglichste für Herstellung der Einheit thun werde, und liess sie durch die Prioren von Oigny und Paris zurück begleiten; Letztere sollten im Namen des Königs die oberitalischen Fürsten zur Mitwirkung an der Einheit einladen. Unter dem Volke aber war in Paris durch das Erscheinen dieser Männer ein bisher unbekannter Eifer für Beseitigung des Schisma geweckt worden, dem sich auch der höhere Clerus, bis jetzt unthätig, theils aus Dankbarkeit für erhaltene Gnaden, theils wegen des eidlichen Versprechens, das sich Clemens von allen Prälaten geben liess, ihm für die Dauer seines Lebens treu zu bleiben, nicht mehr entziehen konnte. Es wurden öffentliche Gebete veranstaltet, das Volk drängte sich in die Kirchen, die Universität hielt am zweiten Sonntage des Januars 1393 einen Bittgang nach St. Martin des Champs und Sonntags darauf fand in Paris eine Procession nach St. Germain des Prés statt, welcher der König, der Bischof von Paris mit seinem Capitel, die Pfarrer von Paris und der hohe Adel beiwohnten. Auch Clemens hielt Processionen mit seinen Cardinälen, liess ein eigenes Officium für den Frieden anfertigen und gewährte Allen grossen Ablass, die der Friedensmesse beiwohnen oder sie lesen würden. Aber, wie der Mönch von St. Denys bemerkt, die Liebe zu Macht und Pracht machte ihn gegen alle Gebete unzugänglich. Er hatte im Februar 1393 seine Friedensmesse auch nach Paris geschickt, zugleich aber auch dem Carmeliten Jean Goulain den Auftrag ertheilt, den Bemühungen der Universität zur Herstellung der Einheit entgegenzuwirken. Bisher war es nemlich allein nur die Universität Paris, welche unausgesetzt die Wiederherstellung der Einheit der Kirche im Auge behielt und zu diesem Zwecke nichts unterliess, um den König und die Prinzen dafür zu gewinnen, und die öffentliche Meinung in und ausser Frankreich über die Stellung der Parteien und die wahre Aufgabe der Christenheit zu belehren. Um das Interesse für die

---

[1]) Ueber das Ganze Chronik von St. Denys T. II, p. 52 (lib. XIII, c. 14); D'Achery Spicil. I, 768; Bul. IV, 673 e. s. — [2]) „Eam ob rem inter Ecclesiam piam matrem et progenitores ipsos praecarissimos connexio indissolubiliter viguerit, ut etiam Ecclesia absque illis et illi absque Ecclesia, si recenseantur annales, nunquam vel raro magnificum quid tentaverint."

Union als ein nationales erscheinen zu lassen, wünschte sie zu den Berathungen darüber neben Prälaten, Adel und Professoren auch angesehene Bürger beigezogen [1]). Sie selbst blieb, nachdem sie einmal die Lösung dieser Aufgabe als eine Lebensfrage der Kirche erkannt, sich in ihrem Wirken dafür bis zum Ende treu; war auch der Eifer, den Einzelne ihrer Glieder zeigten, nichts weniger als rein, sondern durch sehr niedere Interessen beseelt und artete er desshalb oft in wilden Parteihass und Ungerechtigkeit aus, in jener gährungsvollen Zeit, in welcher ohne den Rückhalt einer Partei wenig zu erreichen war, sah man von dieser Schattenseite ab. Auch hier wie in allen ähnlichen Kämpfen wurde am Ende Interesse und Leidenschaft einem höheren Zwecke wider Wissen und Willen dienstbar. Die Hebung des Schisma bleibt immer in gewissem Sinne ihre That, und diese That der letzte Glanz, in der ihr universaler kirchlicher Einfluss in die neue Zeit hinüberstrahlt; mit dem Frieden erlosch dieser Einfluss, mit diesem Einflusse ihre kirchlich-politische Macht und Bedeutung; auch sie muss sich ihrer corporativen Selbstherrlichkeit zu Gunsten der siegreichen absoluten Monarchie in Kirche und Staat begeben und wird durch die neu aufblühenden Universitäten und die geänderte Stellung der Wissenschaft zur Kirche aus ihrem kirchlich-wissenschaftlichen Primate verdrängt. Wir haben nun die Wege näher zu betrachten, auf denen die Universität und namentlich das edelste ihrer Organe, Gerson, die Hebung des Schisma versuchten.

Bereits 1381 hatte Heinrich von Langenstein, Vicekanzler der Universität, später Professor der Theologie in Wien († 1397) in seinem „Friedensvorschlage über Union und Reformation der Kirche durch ein allgemeines Concil“ [2]) einen Weg zum Frieden gezeigt, der damals noch mit zu vielen Bedenklichkeiten verknüpft erschien, später sich aber als der einzig richtige erwies. Auf Gerson hatten die in dieser Schrift ausgesprochenen Grundsätze grossen Einfluss; er machte sich dieselben mit Ausnahme Eines Satzes über den Ursprung des Primates, ganz zu eigen, so dass der auf Reform bezügliche Abschnitt der Schrift Langensteins sich in seinen Werken, als ihm angehörig, eingereiht findet [3]).

Langenstein sieht in dem Schisma eine Zulassung Gottes, dessen Weisheit, stets das Böse zum Guten kehrend, auch dieses grosse Elend nicht gehindert habe, damit sich aus demselben die nothwendige, rechte Reform der Kirche ergebe; dazu sei aber ein allgemeines Concil nöthig [4]), für dessen Zustandekommen zwar Jeder durch

---

[1]) Chronik von St. Denys II, 192 (lib. XV, 7). — [2]) „Consilium pacis de unione ac reformatione Ecclesiae in Concilio generali querenda. Gers. op. II, 829—40. — [3]) Es ist dieses die „Declaratio compendiosa defectuum virorum ecclesiasticorum.“ Op. II, 314—18; sie ist wörtliche Abschrift der Capitel XVI – XX in der Schrift Langensteins. Dupin, in den Gersoniana lib. III (Opp. Gersonis I, XLIX), nennt sie eine für das Concil zu Constanz gemachte Aufzeichnung! möglich, dass sie Gerson dafür abschrieb. — [4]) (Concilium) „Ecclesiam ab iniquitatibus et variis exorbitationibus hoc tempore nimio insuetis purgaturum, atque ita submotis causis praesentem exstirpaturum radicitus contradictionem in civitate, quae Schisma peperit tetrificum et luctuosum.“ L. c. p. 811 (op. 4).

demüthiges Erkenntniss seiner Schuld, durch Gebet und Fasten mitwirken solle, zunächst und vor Allen aber doch die Fürsten, denen diese Sorge nach alter Sitte obliege. Dieses sei auch die am 20. Mai 1381 ausgesprochene Ueberzeugung der Universität [1]). Darum will er die Gründe, die gegen die Berufung eines Concils erhoben werden, entkräften. Wir haben sie bereits kennen gelernt; neu sind nur folgende: „es könne ja der Wille Gottes sein, dass das Papstthum für einige Zeit oder für immer getheilt bleibe, wie es einst mit dem Reiche Davids ergangen, und wie ja überhaupt menschliches Regiment der Veränderung unterworfen sei. Eine Gewissheit über diesen Willen Gottes liege zwar nicht vor, aber demungeachtet bleibe immer die Möglichkeit, durch das Streben, die Einheit herzustellen, dem Willen Gottes entgegen zu handeln.“ So nichtig dieser Grund ist, so bedeutsam ist es, dass er ausgesprochen wird; denn er lässt gewahren, dass der Glaube an das göttliche Recht des Primates durch das Schisma an sich irre geworden war. Mehr den früher erhobenen Gründen gegen ein Concil entsprechen die beiden folgenden: Der jetzige Zustand der Kirche sei anders geartet als in der Vergangenheit; ehemals, wo alle Macht in der Wirksamkeit einzelner erleuchteten Hirten geruht und das Ansehen des Papstes noch nicht so ausgedehnt gewesen, habe man sich auf Concilien über das Nöthige einigen müssen; jetzt aber habe der hl. Geist durch frühere Concilien und Constitutionen der Päpste über Alles hinlängliche Aufschlüsse gegeben, die denen genügen, die sehen wollen; Gott habe Einmal gesprochen und wiederhole sich nicht (Job 33, 14.). Endlich erscheine es thöricht, wenn derjenige Theil, der im Rechte zu sein glaube, sein Recht der Untersuchung durch die Gegenpartei aussetzen solle. Denn in Glaubenssachen wohl lasse der hl. Geist ein Concil nicht in Irrthum fallen; hier aber handle es sich um ein Recht des Papstthums, worin ein Irrthum möglich, da ja auch schon Frauen Päpste gewesen! [2])

Gegen diese Bedenken bemerkt Langenstein: nach kirchlicher Sitte habe man auch geringere Angelegenheiten auf Synoden erledigt, geschweige einen so wichtigen, die ganze Kirche betreffenden, völlig neuen und schwer entscheidbaren Fall, wo alle Autorität Einzelner sich als unzureichend bewähre, wie die Erfolglosigkeit der Gesandtschaften und Erlasse der Cardinäle zeigten, denen man wegen ihres früheren, wie beim Schisma bewiesenen Verhaltens, keinen Glauben schenke. Nur ein Concil könne hier Beruhigung geben, da seine Autorität höher stehe als die des Papstes und Cardinalcollegiums, denn nur von der Kirche heisse es, „die Pforten der Hölle werden nichts wider sie vermögen [3]). Aber ganz abgesehen davon, an sich

---

[1]) L. c. 826. Die Universität hatte ferner am 15. Juni die Frage erörtert: utrum stante controversia quae nunc est in Ecclesia Dei de papatu haereticum sit seu schismaticum, aliquem electorum negare esse papam? konnte sich aber nicht einigen, wodurch das Recht beider Päpste in Frage gestellt blieb. — [2]) L. c. 822 (c. 12). — [3]) L. c. 824. Est autoritas generalis Concilii major autoritate papae et Collegii Cardinalium. Auf die Einwendung, der Papst stehe über dem Concil, heisst es (c. 15 p. 832): In casu nostro Concilium nil statuet, donec ante omnia congregatum (?) et

schon sei hier ein Concil nothwendig. Das Recht nemlich, ihr Oberhaupt, den Papst zu wählen, stehe der gesammten Kirche zu, denn Christus habe darüber nichts bestimmt, wie ja die Erhebung zum Papste bisher auf verschiedene Weise, selbst durch die Kaiser erfolgt sei. Gesetzt also, Christus hätte sich keinen General-Vicar geordnet, so käme das Recht, dieses zu thun, der Kirche zu und sie würde unter Leitung des hl. Geistes sich ein Oberhaupt gesetzt haben, weil die beste Regierungsform die monarchische ist. Die Vollmacht, den Papst zu wählen, ruht zunächst in dem Episcopat, und kehrt an ihn zurück, so oft die Cardinäle nicht wählen können oder wollen, oder ihr Wahlrecht missbrauchen. Wären alle Bischöfe todt, dann treten die andern Gläubigen an ihre Stelle, so dass entweder wie Anfangs die Priester die Bischöfe und diese den Papst wählen, oder dass von der Gesammtheit der Priester mit Genehmigung des Volkes Einer aufgestellt wird, der die einzelnen Bischöfe ernennt; daraus folge von selbst, dass nur der Episcopat über die Gesetzlichkeit oder Ungesetzlichkeit der Papstwahl zu richten hat, wenn diese durch die von der Kirche damit beauftragten Cardinäle vollzogen ist; in zweifelhaften Fällen ist sohin die Entscheidung durch ein Concil unvermeidlich, denn die Kirche kann ja den Cardinälen, wenn sie bei erledigtem Stuhle ihr Wahlrecht missbrauchen, diese Vollmacht entziehen und sie auf andere, z. B. die Erzbischöfe übertragen, oder selbst wählen. Dass das Concil nicht durch den Papst berufen wird, ist kein wesentliches Hinderniss, denn in dringenden Fällen, wie wenn der Papst in Haeresie gefallen ist und den apostolischen Stuhl hartnäckig behaupten will ohne ein Concil zu berufen, kann und muss ein allgemeines Concil auch ohne päpstliche Autorität berufen werden. Die „Noth“ macht ja nicht blos das vorher Erlaubte zum „Recht“, sondern selbst das ausser dem Falle der Noth Unerlaubte; wie der in der äussersten Noth befindliche keinen Diebstahl begeht, wenn er einem Andern Brod nimmt, da positive Gesetze den Naturgesetzen nicht widersprechen dürfen. Diejenigen handeln daher gegen den Geist der Gesetzgebung, die nach dem Buchstaben der Gesetze hierin verfahren wollen [1]), denn kein Gesetz kann alle möglichen

---

clarificatum fuerit, sive autoritative sive magistraliter, quis sit verus papa. Quo facto ille accedat Concilio, si velit, et facta et fienda amplius in eo robur per ipsum habebunt. Vel dicitur, quod Ecclesia catholica — in hoc casu superior Papa, a qua, cum ipse sit catholicus, non est exclusus, imo est ipsius caput secundarium. Cujus defectum, vel cum illud non est, vel cum est et non constat quis est, sicut est in proposito, supplet Christus, caput Ecclesiae suae inseparabile et primarium: cujus gratia et meritis Ecclesia, corpus suum mysticum, suscipit incessanter sensum, motum et spiritum vitalem. Quo fit, quod errare non potest, lege stante, nec mortali peccato *ex toto* maculari vel mortificari. — [1]) L. c. 831 (c. 15). Male epikisant, qui in praesenti communi summa necessitate Universalis Ecclesiae volunt omnia jura positiva, de Concilio congregando nonnisi autoritate papae, praecise ad litteram servari: impedientes, contra intentionem eorum qui canones constituerunt, viam pacis et salutis; ac si in nullo casu liceret populo, vel alicui, sine autoritate Principis contra statuta communia pro defensione sui et paternarum legum militare, seu principi, volenti rempublicam et civium universitatem destruere, ad cujus conservationem est ordinatus, tanquam hosti, non Regi, resistere. Nonne etiam Maccabaei, in dies Sabbathorum bellantes divinae legis transgressores non fuerunt?

Fälle unter sich befassen, und darum sind überall Ausnahmen zulässig. Es verrathe nur Mangel an juridischer und theologischer Kenntniss, solche positive Bestimmungen buchstäblich in allen Fällen gegen die Gerechtigkeit, das öffentliche Wohl, ja gegen die Intention des Gesetzgebers behaupten zu wollen.“ [1]) Wir begegnen hier zum erstenmale der „Epikie“, die bei Gerson eine so einflussreiche Stellung gewinnt. Zunächst nur für den speciellen dringenden Fall als ein durch den Zweck jeder Gesetzgebung gerechtfertigtes Mittel in Anwendung gebracht, das dem Geiste des Gesetzes gegen den todten Buchstaben zu seinem Rechte verhelfen sollte, bahnt sie allmählig der bereits durch Occam angedeuteten Anschauung den Weg, dass die Kirche ihre Verfassung, so weit sie nicht durch Christus festgestellt ist, zu jeder Zeit vollständig aus sich reguliren und gestalten kann, ohne durch frühere Gesetze gebunden zu sein. Denn die Kirche ist die Quelle des in ihr geltenden Rechtes, das seine Schranken an ihrem Wesen, d. i. an ihrer Bestimmung hat, und eben damit aufhört verbindlich zu sein, wenn und soweit es dieser Bestimmung und den zur Erreichung derselben nothwendigen Bedingungen im Wege steht. Diese Anschauung blos aus der Uebertragung der Principien der aristotelischen Politik auf die kirchliche Gemeinschaft, oder aus dem Einflusse der politischen Zustände Frankreichs seit der Mitte des XIV. Jahrhunderts, oder aus dem äussern Anschlusse an Occam und Marsilius ableiten, würde sie gerade in ihrer vollendetsten Form, wie wir sie bei Gerson kennen lernen werden, unerklärt lassen, wenn gleich alle diese Umstände zu ihrer Entwicklung mitgewirkt haben. Zunächst ist ihre Geburtsstätte die durch die grosse Noth der Kirche und die Erfolglosigkeit der kirchlichen Gesetze veranlasste Vertiefung in das eigentliche Lebensprincip der Kirche, um von da aus eine richtige Würdigung der kirchlichen Gesetzgebung und Verfassung und damit den Weg zur Einheit und zur Reform der Kirche zu finden.

Zehn Jahre später, 1391, finden wir die Hauptsätze Langensteins auch von einem deutschen Theologen, Conrad, Propst von Gelnhausen, vertreten [2]). Er will seine Arbeit, an die er erst nach der Lecture der Gegenansichten bedeutender Männer gegangen, als Erfüllung einer Pflicht angesehen haben, denn wie Christus Alle ohne Ansehen der Person liebe, so hätten auch Alle einzustehen, wo es sich um das Wohl seiner Braut, der Kirche, handle. Der Nerv

---

[1]) L. c. 831 (c. 15). „Est quaedam virtus quam Aristoteles V. Ethic. vocat ἐπίκειαν, quae est directiva justi legalis Et eo melior et nobilior quia per eam modo excellentiori et perfectiori obeditur menti et intentioni legislatoris. Patet igitur, quod quia legum latores leges ponendo frequenter attendunt ad ea quae ut in pluribus accidunt et raro de raro contingentibus provident, ideo accidit quod quidam juris imperiti et indocti in Theologia et in morali Philosophia, volentes leges communes et positivas sanctiones in omnibus casibus observari, juxta verborum corticem seu superficiem faciunt saepe contra justitiam et bonum publicum et contra intentionem legislatorum; transgredientes dictamen rectae rationis propter quasdam verbales traditiones hominum, quarum intentionem non attendunt, legum justas interpretationes audire contemnentes .... — [2]) Tractatus de congregando Concilio tempore Schismatis, bei Martene thesaur. II, 1200 cf. Bul. IV, 681.

seiner Deduction ist gegen Jene gerichtet, die nicht müde werden, zu wiederholen, dass, wenn auch alle Prälaten der Kirche zusammentreten, sie ohne Autorität des Papstes doch kein Concil, sondern nur ein Conventikel bilden würden. Dagegen sucht er den Begriff des „Hauptes" des Kirche näher zu bestimmen und ist hierin ergänzend zu Langenstein. „Die Kirche, sagt er, deren unsichtbares Haupt Christus, dessen Leib sie selbst ist, ist nicht der Papst und das Cardinalscolleg, noch irgend ein particuläres Colleg, denn alle diese sind der Sünde und dem Irrthume unterworfen. Vielmehr ist die Kirche die Gesammtheit der Gläubigen in der Einheit der Sacramente, deren Glaube nie verkommen und deren Liebe nie aufhören wird. Diese hl. Mutter und Jungfrau schliesst den Papst wie jeden Gläubigen in sich. Diese Kirche hat zwei geistige Häupter, die im Verhältnisse der Unterordnung zu einander stehen. Das Eine, wesentliche (principale), immer wirksame und unfehlbare (sanum et indefectibile) ist Christus unser Gott, der Fürst des Glaubens, wesshalb die Kirche, da er verheissen, bis ans Ende der Tage bei ihr zu sein, niemals ohne Haupt ist. Diese Verheissung ist jetzt im Schisma unser Trost, denn ohne Unterlass ist Er der Bischof und Hirte unserer Seelen. Das secundäre Haupt, das stellvertretende des ersten, ist der Papst. Dieses Haupt kann entweder gänzlich fehlen (sede vacante), oder auch blos relativ, wenn es sich ausser dem Stande der Gnade befindet; das Papstthum selbst aber kann niemals abhanden kommen [1]). Die Bezeichnung „Haupt" ist desshalb nicht in gleichem Sinne von Christus und dem Papste zulässig; denn Christus ist Haupt als lebendige Quelle der Gnaden, von dem Geist und Leben auf die Kirche, d. i. auf Jene, die ihm durch Glauben und Sacramente verbunden sind, überströmt. Vermöge dieses Einströmens seines Geistes und seines Lebens hat die Kirche das Privilegium, dass sie unfehlbar, und in ihr, nicht ausser ihr, das Heil ist [2]). Der Papst kann fehlen (sive in esse naturae sive in esse gratiae), ohne dass dadurch das Leben der Glieder aufhört, wiewohl nach göttlicher Ordnung beim Abgange eines Papstes ein anderer an seine Stelle gesetzt werden soll." Conrad von Gelnhausen unterscheidet sohin an der Kirche ein zweifaches Moment, das innere, wiefern sie nemlich lebendige, durch den Glauben vermittelte Gemeinschaft mit Christus ist, das äussere, das sich in dem Papst und den Cardinälen, der Hierarchie, darstellt [3]); da nun letzteres nur um des ersteren willen da ist, ergibt sich nach ihm von selbst die Rechtmässigkeit des Zusammentrittes zu einem Concile [4]) auch ohne Autorität des

---

[1]) „Istud caput potest quandoque simpliciter non esse, scilicet per mortem, quandoque secundum quid, scilicet a gratia deficiendo, licet papatus non moriatur." X. de offic. deleg. I, 29, 14. — [2]) „Ratione cujus indefectibilis influxus hujus capitis habet Ecclesia privilegium indeviabilitatis et quod non extra, sed intra eam est salus." — [3]) „Per hoc quod praedicta sunt de dignitate et excellentia corporis mystici Christi Jesu, non intendo dignitatibus, privilegiis et libertatibus *Ecclesiae, quae est collegium papae et cardinalium*, a Deo vel ab homine collatis aliquatenus derogare." — [4]) Die Anschauung Conrads von der Kirche ist massgebend für die Definition, die er von einem allgemeinen Concile gibt: „Concilium generale est multarum vel plurium personarum rite convocatarum repraesentantium vel *gerentium vicem diversorum statuum*,

Papstes. Was wir als verschiedene Momente der Einen Kirche bezeichnet, liesse sich den Worten des Textes zufolge auch auf die Annahme zweier Kirchen deuten, wie wir sie später bei einem andern deutschen Theologen weiter entwickelt finden werden; hier genügt es auf diesen Punkt nur aufmerksam gemacht zu haben.

Auf dem Wege derartiger litterarischer Verhandlungen würde die Universität Paris in ihrem Streben nach Herstellung der Einheit in der Kirche wenig erreicht haben. Ihre Professoren und Licentiaten der Theologie, die zugleich dem Predigtamte oblagen, benützten daher diese Stellung, um auf den Hof und die öffentliche Meinung im Sinne der Universität zu wirken, nicht blos bei besonderen Anlässen, Drangsalen, wo nach alter Sitte Ansprachen an das Volk üblich waren [1]), sondern auch an den gewöhnlichen Sonn- und Festtagen. Am Epiphanienfeste 1391 predigte Gerson zu Paris vor dem Könige [2]), der theologische Vorträge gerne hörte und einmal einen ganzen Tag, ohne Zeichen des Ueberdrusses, Zuhörer blieb. „O Herr, sprach Gerson zu dem Könige, euer Glaube ist so gross, eure Liebe zur Christenheit so innig, dass, hätte man euch das Uebel in seiner ganzen Grösse dargelegt, ihr nicht mehr ruhig schlafen könntet, bis geholfen wäre. Gewiss, wären euch über die Absichten der Universität richtige Vorstellungen gemacht worden, ihr würdet ihr längst Gehör gegeben haben. Aber es behaupten Einige, es lasse sich kein geeigneter Weg zur Einheit finden, ohne der eigenen gerechten Sache und dem Papste Clemens, den auch ich anerkenne, zu nahe zu treten. Allerdings lässt sich das Uebel auf menschlichem Wege nicht ohne einige Nachtheile beseitigen; aber desshalb darf das Suchen nach einem entsprechenden Mittel nicht aufgegeben werden; denn die Schwierigkeiten machen vielfach nur Jene, die überhaupt sich wenig um die Kirche kümmern, wenn nur ihr Interesse in reichen Praebenden befriediget ist. Besteht doch kein kirchliches Gesetz, welches der Herstellung der Einheit hinderlich sein könnte oder dürfte, sonst wäre ja zum Verderben der Kirche geworden, was zu ihrem Wohle angeordnet war [3]). Möge der König hierin seine Ehre und seinen Ruhm im Auge behalten. Wenn Carl der Grosse, Roland, Judas der Maccabäer, Eleazar, der hl. Ludwig ihr Volk und die Kirche, die sie so sehr geehrt und bereichert haben, so zerrissen gesehen hätten, sie würden lieber tausend Tode gestorben sein, als diese Zustände belassen haben.“ Durch seine Bemühung um den Frieden werde der König den Ruhm der Heiligen mehren, den Seelen im Fegfeuer Hilfe bringen und selbst die Pein der Ver-

---

ordinum et sexuum et personarum totius Christianitatis *venire aut mittere volentium* aut *potentium* ad tractandum de bono communi universalis Ecclesiae in unum locum communem congregatio.“ Breiter lässt sich der die Gesammtheit der Gläubigen repraesentirende Charakter des Concils nicht ausdrücken. — [1]) Chronik v. St. Denys I, 417. II, 90. — [2]) Sermo factus Parisiis coram rege. III, 980 Für das Datum entscheidet die Stelle „videtis, quomodo jam per Spatium XII annorum est divisio“. — [3]) L. c. 991. „Rigorosa nimis res foret, ut hoc, quod institutum fuit pro bono Ecclesiae in suum grande verteretur periculum: quod pro caritate institutum est, contra caritatem militare non debet.

dammten geringer machen, als sie sein würde, wenn diese Zustände bleiben.“ Auch die anwesenden Herzoge von Orleans, Berri, Burgund und den gesammten Adel fordert er auf, die Sache nicht liegen zu lassen; setzen sie ja sonst aus zeitlichen Rücksichten Leben und Vermögen allen Gefahren aus — und hier sei von gar keiner Gefahr die Rede, denn zum Kampfe würden es die Prälaten nicht kommen lassen. Als einleitende Mittel zur Beseitigung des Schisma schlägt Gerson Gebete in der gesammten Kirche und Fasten vor, denn das Schisma gehöre zu jenen sündhaften Zuständen, von denen ohne diese Mittel Niemand frei werde. Geschehen diese Gebete in der rechten Gesinnung, dann werde Gott den Weg zum Frieden zeigen. Man möge sich nicht daran stossen, dass er den Vorschlag mache. „Ihr wisst ja, gnädiger Herr, das Rechte gethan zu haben, bringt nie Schande, von wem auch die Anregung dazu gekommen sein mag, denn alle Wahrheit, wer sie immer ausgesprochen, kömmt vom hl. Geiste, und nur ihm gehorcht, wer der Wahrheit gehorcht.“ [1]) Der König selbst sei ja, wie er gehört, eine Frucht des Gebetes Urbans V., die ohne Zweifel Gott nur gewährt habe, um der Kirche dadurch das grösste Gut, den Frieden, zu bringen.

Eine Wirkung scheint diese Aufforderung Gersons nicht gehabt zu haben. Die bald darauf eintretende Geisteserschütterung des Königs, ein Schlag, den ganz Frankreich auf das tiefste mitfühlte [2]), brachte die oberste Leitung des Staates in die Hände der Herzoge von Berri und Burgund. Die kurzen Momente, in denen der König sich leiblich und geistig besser befand, konnten wenig an der Lage der Dinge ändern. Gleichwohl glaubte die Universität eine solche günstige Stimmung des Königs — er hatte gegen Ende 1393 aus Dankbarkeit für eine momentane Genesung eine Wallfahrt nach Mont St. Michel gelobt — benützen zu müssen, wie dieses ja auch Bischöfe thaten [3]), um ihn zu St. Germain en Laye als den „allerchristlichsten König“ zu Maasregeln gegen das Schisma aufzufordern. Ganz gegen Erwarten erhielten die Abgeordneten Namens des Königs von dem Herzoge von Berri eine günstige Antwort. Die Universität möge nur auf Mittel denken, finde man sie zweckmässig, werde man nicht ermangeln, sie zur Ehre Frankreichs zu vollziehen. Die Universität hielt zur Danksagung am 25. Januar 1394 eine feierliche Procession nach St. Martin des Champs und der Festredner, Dr. Guillaume Barrault, Prior der Abtei St. Denys, forderte die Zuhörer auf, Gott zu bitten, dem Könige und den Prinzen diese Gesinnung zu erhalten. Denn man fürchtete nicht ohne Grund eine Umstimmung durch Clemens VII. Die Universität verlangte nun von allen ihren Angehörigen ein schriftliches Gutachten über die Art, das Schisma beizulegen, und damit die Sache für Jeden ohne allen Zwang sei, sollten die Gutachten in ein ver-

---

1) L. c. 993. „Omne verum, a quocunque dicatur, a Spiritu sancto est; propterea obedientia exhibetur Spiritui sancto et non homini, si quis veritati obedierit.“ — 2) Chronik von St. Denys II, 22 (lib. XIII, c. 6). — 3) Z. B. der Bischof von Condom, dessen Schreiben bei Martene thesaur. II, 1130.

schlossenes Behälter zu St. Mathurin gelegt werden. Eine Commission, aus allen Facultäten gebildet, wurde mit der Durchsicht und dem Referate über die Gutachten beauftragt. Es sollen bei 10,000 eingegangen sein. Aus sämmtlichen Gutachten ergaben sich zur Beseitigung des Schisma drei Vorschläge: 1) die vollkommene, freie Verzichtleistung der beiden Päpste auf ihr Pontificat (Cessio); 2) ein Compromiss für einige von beiden Theilen zu wählende Männer; 3) die Entscheidung durch ein allgemeines Concil. Diese Vorschläge sollten nun in Form eines Anschreibens dem Könige überreicht werden. Mit der stylistischen Abrundung desselben wurde der Magister der Philosophie und Baccalaureus der Theologie Nicolaus de Clemanges beauftragt. Nicolaus war 1360 in dem jetzigen Clamanges, Canton Vertus, geboren und im 12. Lebensjahre nach Paris in das Collegium Navarra gekommen. 1380 wurde er Licentiat in artibus, 1386 begann er seine theologischen Studien und erhielt später den Charakter als Baccalaureus der Theologie. Als seine Lehrer nennt er selbst ausser Pierre Nogent und Gerard Macchet unsern Gerson [1]). Seine durch fleissige Lecture der Alten und anhaltende stylistische Uebungen errungene Reinheit der lateinischen Sprache [2]) gewann ihm in Paris Achtung und Einfluss — er war 1393 Rector der Universität — und veranlasste den Cardinal Galeoti de Petramala, ihn als päpstlichen Secretär an den Hof Benedicts XIII. kommen zu lassen. Benedict, ein Freund der Wissenschaft, verwendete ihn nicht blos für dienstliche Schreiben, sondern auch für Ergänzung seiner ausgesuchten Bibliothek; so hatte z. B. Nicolaus den Auftrag, eine Abschrift der Briefe des jüngeren Plinius zu besorgen, nach denen Benedict grosses Verlangen trug [3]). Bei einem pestartigen Anfalle, dem Nicolaus beinahe erlegen wäre, schickte ihm Benedict seinen eigenen Arzt und behandelte ihn mit grosser Theilnahme. Aber so treu ergeben er auch in den schwierigsten Lagen gegen Benedict blieb, zog er sich doch 1407 aus seiner Stellung zurück und liess sich auch sechs Jahre später nicht zur Wiederübernahme bewegen. Ein schwächlicher Körper [4]), der ihn für physische wie geistige Eindrücke äusserst empfindlich machte, und der damit zusammenhängende Wunsch, in stiller Zurückgezogenheit seinen Studien leben zu können, führte ihn zu einem längeren Aufenthalte in die Karthausen zu Valprofond und Fontaine du Bosc. Ein sehr lebhafter, wenn gleich erschwerter [5]) Briefwechsel mit seinen Freunden gewährte ihm Trost und Erholung [6]) von den trüben Stunden, welche die traurigen kirchlich-politischen Zustände ihm ver-

---

[1]) Ep. XXXI. ad Gersonium, ed. Lyd. p. 110: „vale praeceptor dilectissime", und in dem Schreiben an den Coelestiner Stephan ibid. 111: „Ille (Gerson) praesertim inter ceteros praeceptor meus, pio animarum zelo magnopere accensus coelestisque itineris dux." Unbegreiflich, wie Hasemann (allgem. Encyclopädie l. c. p. 35) das Verhältniss umkehren und Nicolaus neben D'Ailly und Occam (!) als Lehrer Gersons nennen konnte! — [2]) Der Mönch von St. Denys nennt ihn Chron. lib. XIV. c. 10 (II, 100) „vir meo judicio Tulliana facundia singulariter pollens." — [3]) Epist 38, Lyd. p. 122. — [4]) Epist. 19 p. 83 u. Epist. 24 p. 90. — [5]) Epist. 42 p. 128. — [6]) Epist. 71 p. 206.

ursachten. Ein wahrhaft patriotischer Sinn, der auch in der rhetorischen Umhüllung nicht zu verkennen, ist einer der schönsten Züge seines Charakters [1]). Gegen 1425 soll er in das Colleg Navarra zurückgekehrt sein und dort seinen rhetorischen Unterricht wieder aufgenommen haben. Sein Todesjahr ist ungewiss [2]). Ihm war, wie bemerkt, die stylistische Redaction der Zuschrift an den König übertragen. Der König war seit Januar 1394 wieder zu vollem Bewusstsein gelangt und blieb bis gegen August 1395 im Genusse seiner Geisteskraft. Der Waffenstillstand, der eben mit England auf vier Jahre geschlossen war, machte es dem Könige möglich, sich der Angelegenheit des Schisma zu widmen. Allein jetzt traten die Gegenbemühungen Clemens' VII. ein. Er berief mehrere der Vorkämpfer der Universität, wie D'Ailly, Gilles Dechamps, nach Avignon, welche Berufung jedoch abgelehnt wurde [3]), und sandte seinen Kämmerer, den Bischof von Tarsus, nach Paris, um durch reiche Geschenke die Prinzen zu veranlassen, der Universität entgegen zu wirken. Der damals in Paris residirende Cardinal de Luna unterstützte diese Intriguen so gewandt, dass der Herzog von Berri der Universität eine Audienz bei dem Könige verweigerte und die Hauptrathgeber in die Seine werfen zu lassen drohte. Die Universität liess sich jedoch nicht abschreken. In der Predigt am Osterfeste 1394 sprach Gerson [4]) in Gegenwart der Prinzen von den drei Bündnissen, welche der Feind des Menschengeschlechtes gegen die Kirche zu Stande gebracht, nemlich „das Bündniss der Tyrannei mit den heidnischen Fürsten zur Zeit der Martyrer, das Bündniss des Aberglaubens mit der Häresie zur Zeit der Kirchenlehrer, und endlich das Bündniss des Ehrgeizes mit Allen, besonders Prälaten und Fürsten, das jetzt die Kirche an Haupt und Gliedern, im Geistlichen und Weltlichen, drücke und zerreisse. Bereits sei es durch dieses Bündniss so weit gekommen, dass in Jerusalem (der Kirche) die Gottvergessenheit herrsche, mit ihrer Dienerin, der fleischlichen Lust; die Aufsicht habe man der Unwissenheit, das Wächteramt der Frechheit im Sündigen anvertraut, an die Stelle des Glaubens sei der Aberglaube getreten, statt treuer Rathgeber habe man Schmeichler und Betrüger, die mit Lüge und Nachgiebigkeit sich bekleiden und vor Allen den Prinzen gefährlich seien. Eben dieser Ehrgeiz habe, um das Papstthum als höchste Majestät zu zeigen, das Schisma in die Kirche gebracht [5]), das, gefährlicher als alle früheren, durch

---

[1]) Er durfte von sich in einem Schreiben an den König Heinrich von England sagen (epist. 137 p. 347): „zelus reipublicae, quo a mea semper flagravi adolescentia, cuique et personam meam, quantumlibet modicam, et curas, conatus, labores, industrias ac vigilias fere universas studiosius adaptavi atque dedicavi.... — [2]) Notizen über ihn finden sich bei Von der Hardt, Concil. Constant. T. I, P. II, p. 71—84, Dupin in den „Gersoniana" lib. II, p. XXXIX, und bei Launoi (l. c.), der auch p. 564 ein Verzeichniss seiner noch ungedruckten Schriften giebt. Die beste Arbeit über ihn ist aber: Nicolaus de Clemanges. Sa vie et ses écrits. Par Adolph Müntz. Strassbourg 1846. — [3]) Chronik von St. Denys II, 130 (lib. XV, c. 2) und Bul. IV, 683. — [4]) Opp. III, 1204—14. Das Datum habe ich den Worten entnommen: „visum est per experientiam jam XVI annis". — [5]) Pag. 1212; „cupida ambitio, ut monstret dignitatem Pontificalem majestatem supremam, introduxit in Ecclesiam suam divisionem."

die Leidenschaft der Parteien und Servilität der Anhänger [6]) alle Kraft der Fürsten in Anspruch nehme. Nicht Wenige gebe es (sive Praelati sint, sive alii — es sind wohl der Cardinal de Luna und seine Organe gemeint —), die nicht nur nichts thun zur Hebung des Schisma, sondern auch Jene hindern, die daran arbeiten. Sie gleichen den Juden, welche das Wunder der Auferstehung durch Bestechung der Wächter unterdrücken wollten; denn sie hemmen durch Drohungen und Verheissungen Jene, die Einsicht und guten Willen für die Sache haben, und suchen sie Euch, gnädigste Herren, verdächtig und gehässig zu machen, während ihr doch Jene (die Universität) lieben solltet, die unausgesetzt an der Einheit arbeiten. Diese Menschen stürzen euch in Gefahr der Verdammung, denn wenn ihr ihnen Gehör gebet, werdet ihr Schismatiker, und das Schisma wird dann kein Ende nehmen. Könnte man den anderen Theil zur Unterwürfigkeit unter unseren Pabst bringen, das wäre allerdings das einfachste; aber aller Wahrscheinlichkeit nach wird das weder auf dem Wege der Gewalt noch der Darlegung unseres Rechtes jemals erreicht werden; darum müssen andere Wege eingeschlagen werden, und dieses hindern ist Todsünde und sollte den Verlust aller Rechte und Würden nach sich ziehen."

Die Universität wandte sich jetzt an den Herzog von Burgund, und durch seine und anderer Wohlgesinnten Vermittlung gelang es, eine Audienz bei dem Könige für den 30. Juni zu erhalten. Sie fand statt in Gegenwart der Prinzen, einiger Bischöfe, des Patriarchen von Alexandrien, mehrerer angesehener Laien und Cleriker, des Rectors der Universität und einer beschränkten Anzahl von Professoren. Der schon erwähnte Prior von St. Denys, Dr. Barrault, las das Schreiben, das mit dem Siegel der Universität und sinnreichen Gemälden geschmückt war. Man sah da den König, umgeben von dem Clerus des Reiches, an diesen die Worte richtend: „Bittet um den Frieden Jerusalems!" Der Clerus antwortet! „Möge er zu Stande kommen durch deine Kraft!" (Psalm. 121, 6. 7.)

In diesem Schreiben [2]), datirt von dem Vorabende des Pfingstfestes (8. Juni), sagt die Universität, dass sie, dem Beispiele ihrer Vorfahrer folgend, welche die Reinerhaltung des Glaubens als erste Aufgabe der Universität betrachteten, seit 16 Jahren bemüht gewesen, sowohl privat durch wissenschaftliche Erörterungen, als auch öffentlich vor dem Könige durch Predigten und Mahnungen das Schisma mit seinen Folgen zu beseitigen. Durch nichtswürdige Menschen seien aber ihre Bemühungen vereitelt worden. Seinem Befehle gemäss lege sie ihm jetzt die durch einmüthige und, wie sie glaube, nicht ohne Vermittlung des hl. Geistes gepflogene Berathung gefundenen Wege zur Hebung des Schisma vor, ohne jedoch einen besseren auszuschliessen. Jeder Weg, der zur Einheit führe, sei ihr eo ipso recht. Den ersten Weg, den freiwilligen Rücktritt

---

[1]) „per cupiditatem majorum et devotiorum et ut sic facientes se bonos et faventes famulos ostenderent." — [2]) Bul. IV, 687; theilweise bei Raynald 1394 No. 3, am besten uud vollständigsten in der Chronik von St. Denys II, 136 (lib. XV, 3).

beider Päpste (Cessio) ziehe sie als den einfachsten und für die Beruhigung der beiden Obedienzen sichersten den beiden anderen vor, zumal auch wegen der Gründe, die jede Partei für sich habe [1]) und die es unmöglich machen, die eine für die andere zu gewinnen. Längst schon hätte die eigene Ehre und das Elend der Kirche beide Päpste dazu bestimmen sollen. Scheine dieser Weg bedenklich, dann möge man den zweiten, den Compromiss wählen. Dadurch werde die Schwierigkeit eines allgemeinen Concils vermieden und der Schein der Herrschsucht, die sich auch oft in dem zähen Festhalten an dem Rechte äussere. Die Behauptung, der Papst dürfe sich einem Schiedsgerichte nicht unterwerfen, sei grundlos; denn nicht als Papst, sondern als Einer, an dessen Recht man zweifle, ja der von der Gegenpartei als Usurpator des apostolischen Stuhles betrachtet werde, solle er sich unterwerfen. An sich selbst aber sei die Behauptung frivol: dass sich ein Papst nicht unterordnen dürfe. „Ist er etwa grösser als Christus, der nach dem Evangelium seiner Mutter und Joseph unterthan war? Seiner Mutter, der hl. Kirche, ist der Papst nach natürlichem Rechte unterworfen [2]). Oder geht er dem Petrus vor, der demüthig die Zurechtweisung des Paulus hingenommen? Steht er ausserhalb des Gesetzes der brüderlichen Zurechtweisung, so dass er ungestraft alles Böse vollbringen dürfte? Von Gott allein sagt die Schrift: „„Keiner darf dir sagen, warum handelst du so?““ Mögen es Jene verantworten, die dieses Privilegium der Allmacht sich anmassend beilegen.“

Der dritte Weg ist der des allgemeinen Concils, das entweder blos aus Bischöfen, oder, da der grössere Theil derselben ungebildet (illitterati) und parteiisch ist, auch aus Doctoren der Theologie und der Rechte von Universitäten beider Obedienzen und aus Deputirten der Capitel und Orden gebildet wird. Der gänzliche Verfall des kirchlichen Lebens mache ohnedies ein Concil nöthig; länger sei dieses Wirthschaften der beiden Päpste nicht zu ertragen [3]), und da keiner von ihnen auf die Zurechtweisung der Brüder höre, müsse man zu dem von Christus angeordneten Recurse an die Kirche greifen. Aber, rufen die Feinde des Friedens, wie kann unser canonisch gewählter Papst sein klares Recht noch einmal einer Untersuchung unterstellen? — „Was nennt ihr denn klar? das Gewisse oder das Wahre? Wenn das Wahre, wohlan, so stellet diese Wahrheit, die so vielen Katholiken noch verborgen ist, auf den Leuchter, damit sie Allen in der Kirche leuchte. Wenn das Gewisse, dann seht wohl zu, dass ihr nicht missbräuchlich das gewiss nennt, über dessen Dunkelheit und Zweideutigkeit Alle einig sind. Sind wir

---

[1]) „propter apparentiam rationum utriusque partis qualis nunquam alias in schismate visa est.“ — [2]) „matri suae, h. e. sanctae Ecclesiae, quam fidelium omnium matrem esse constat, si ipse catholicus est, materno jure subditus, nisi forsan quis dixerit, postquam sponsa facta est, matrem esse desiisse.“ — [3]) „quis putatis, hoc regimen laturus sit? Quis angarias istas et Ecclesiae spolia? Quis promotiones istas ubique mercenarias indignorum quorumlibet ignorantissimorumque ad altissima quaeque dignitatum? Fallimini profecto, si ista diu licere aestimatis; quamvis homines ipsi dissimulando tacerent, lapides certe clamabunt adversus vos.“

denn alle Maulwürfe und habt ihr allein das scharfe Auge, um in dieser Finsterniss zu sehen, was wahr und gewiss ist? Gesetzt aber auch, was ihr wahr oder gewiss nennt, wäre es auch, so erkennt doch immer die Gegenpartei es nicht an, und die Untersuchung bleibt nach wie vor nothwendig.“ Aber wer wird diesem Concile die nöthige Autorität geben? ist ein ferneres Bedenken. Die Universität hebt es ganz kurz mit der Erklärung: der Beitritt (consensus) der Gläubigen, oder Christus, der, wo zwei oder drei in seinem Namen versammelt sind, in ihrer Mitte ist.

Wer von den beiden Päpsten diese Wege beharrlich verschmäht oder keinen andern geeigneten in Vorschlag bringt, ist als verhärteter Schismatiker und demnach auch als Häretiker, nicht als Hirte, sondern als Räuber und Tyrann der Heerde zu betrachten und ihm der Gehorsam wie die kirchliche Gemeinschaft zu entziehen. Möge nun der König, der nicht umsonst der allerchristlichste heisse, der Einheit der Kirche alle seine Sorgfalt zuwenden, darin habe er sein Recht wie seinen Ruhm; denn die Folgen des Schisma für die Kirche seien so traurig, dass sie den Glauben der Nachkommen übersteigen [1]). Möge er nicht auf jene Verläumder der Universität hören, deren ganzes Streben nur auf Erhaltung ihrer Aemter und Einkünfte gerichtet sei, die sie bei Herstellung des Friedens verlieren würden, und die jetzt behaupten, nur Herrschsucht leite die Universität in ihren Schritten. Nicht wir wollen die Kirche beherrschen, sondern von ihr geleitet werden, sie aber wollen die Kirche nicht leiten sondern zerreissen und ausbeuten, und dass wir dazu nicht schweigen, das ist die uns aufgebürdete Schuld. Aber wie könnten wir schweigen in solcher Gefahr, wir müssten ja fürchten zur Rechenschaft vor Gott gezogen zu werden, dass wir unser Wissen vergraben hätten? Was soll uns denn die Licenz, die Wahrheit zu verkünden, die wir mit solcher Anstrengung erringen? Wenn wir jetzt schweigen, wann sollen wir denn sprechen?

Der König hörte ruhig bis zu Ende, liess das Schreiben, das wie ein Programm bereits die künftige Haltung gegen die Päpste bezeichnet, ins Französische übersetzen und die Abgeordneten der Universität auf eine spätere Zeit bescheiden. Er schien für die Sache entschieden [2]). Allein der Cardinal Luna und andere Freunde Clemens' VII. stimmten ihn um. Der Kanzler verbot Namens des Königs der Universität in der Sache weitere Schritte zu thun; nicht einmal schreiben sollte sie an den König, ohne den Kanzler zuvor Einsicht von dem Inhalte nehmen zu lassen. Auch auf wiederholte Bitten konnte die Universität eine Aenderung dieses Beschlusses, den man dem Herzog von Berri zuschrieb, nicht erlangen. Da

---

[1]) „Nasciturorum fidem credulitatemque vincit.“ Die ganze Stelle „quid ante hoc Schisma schismatisque praeambula Ecclesia florentius? quid majus? quid splendidius? quid honoratius? Tam grandi exuberabat bonorum copia ut mole etiam sua laboraret“ trägt wie die meisten Documente in dieser Sache den Charakter rhetorischer Exageration; worüber später das Nähere. — [2]) Chronik von St. Denys II, 182 (lib. XV, 4.).

sistirte sie ihre Vorlesungen und Predigten, bis man ihr Gerechtigkeit widerfahren lasse.

Der König hatte das Schreiben der Universität an Clemens VII. gesandt; die Universität wandte sich gleichfalls an ihn, sich über das Verfahren des Cardinals de Luna beklagend, und bat ihn, Schritte für Herstellung der Einheit zu thun [1]); denn die Sache stehe jetzt so, dass man sogar öffentlich die Behauptung nicht mehr scheue, es liege wenig daran, wie viele Päpste seien, ob 2 oder 3 oder 10 oder 12. Ja man könne in jedem Lande einen oder den andern unabhängigen Papst aufstellen [2]), was doch für die Kirche und den katholischen Glauben nachtheilig sein werde. Der Papst wurde durch das Schreiben betroffen; er fand es „voll giftiger Verleumdung." Die Entschuldigung der Universität, Alles ihrem Eifer für die Kirche zu gut zu halten, da das Interesse der katholischen Wahrheit keine Schmeichelei erlaube [3]), fand ihn nicht mehr am Leben. Das Schreiben der Universität an den König und die Erklärung seiner Cardinäle, es werde wohl nicht zu vermeiden sein, sich für einen der von der Universität vorgeschlagenen Wege zu erklären, wenn man den Frieden wolle, nagte an ihm; am 16. September 1394 erlag er einem Schlagflusse. Vom Auslande her erhielt die Universität die volleste Anerkennung ihrer Bemühung; der König von Arragonien, der Cardinal Philipp d'Alençon sandten ihr glückwünschende Schreiben [4]); ein gleiches that am 5. Juli 1394 die Universität Cöln. Ihr Schreiben, wie ein ähnliches der Universität Wien [5]) vom 12. Mai 1396 lässt uns recht den grossen Abstand gewahren, in dem die jungen deutschen Universitäten noch zur Universität Paris standen.

Am 22. September hatte Carl VI. Nachricht von dem Tode Clemens' VII. erhalten. In einer sofort gehaltenen geheimen Sitzung des Staatsrathes wurde beschlossen, den Cardinälen zu schreiben, sich bis auf Weiteres einer neuen Wahl zu enthalten. Noch an demselben Tage schrieb der König desshalb an das Cardinalscolleg. Was der König bereits gethan, trug Tags darauf eine Deputation der Universität als Bitte vor, mit dem weiteren Verlangen, der König möge eine Versammlung von Praelaten, Baronen, Professoren und angesehenen Bürgern berufen [6]), um über Herstellung der Einheit zu berathen, auch der Universität erlauben, sich desshalb mit andern Universitäten in Verbindung zu setzen, ihre Schreiben, ohne jedesmal die kgl. Erlaubniss erst einzuholen, zu empfangen [7]) und endlich in ganz Frankreich Predigten und Bittgänge um Herstellung der Einheit halten lassen. Der König bewilligte Alles und verlangte zugleich Wiederaufnahme der Vorlesungen, was auch geschah. Dem Schreiben, das der König durch den Marechal Boucicaut und

---

[1]) Bul. IV, 699 und Chronik von St. Denys l. c. cp. 5. — [2]) „singulis regnis singulos praefici posse, nulla sibi invicem potestatis aut jurisdictionis autoritate, praelatos." — [3]) „In aliis materiis blandiri aliquatenus fas fuerit: sed catholica veritas, qualis ea quam loquimur et de qua loquimur, fictas assertationes palpantium non recipit . . . ." — [4]) Bul. IV, 705—9. — [5]) Rink l. c. II, 13. 14. — [6]) Chronik von St. Denys II, 192 (lib. XV, c. 7). „Nec non aliquos summae autoritatis burgenses, qui bonae conversationis existerent et unionem affectarent . . . ." — [7]) „irrequisito regio assensu", also ein königliches Placet für Verkehr mit auswärtigen Universitäten!

einen anderen Ritter an die Cardinäle sandte, fügte auch die Universität eine Vorstellung vom 23. September datirt bei [1]). „Jetzt möchten sie, die festesten Säulen der Kirche, die Angeln, in denen die Welt sich bewegt, ihre Kraft zeigen und das Vertrauen rechtfertigen, das die Christenheit in sie setze. Eine Gelegenheit wie diese werde nicht wieder kommen, man könne sagen, der hl. Geist stehe vor der Thüre des hl. Collegiums und klopfe.“ Auch das französische Episcopat forderte die Universität auf, an die Cardinäle in diesem Sinne zu schreiben. Es war Alles umsonst. Das erste Schreiben des Königs traf noch vor Schluss des Conclave in Avignon ein. Der Decan des Collegiums, der Cardinal von Florenz, nahm es in Empfang. Den Inhalt muthmassend beschlossen die Cardinäle, da sie zur grösseren Sicherung ihrer Stellung eine neue Wahl für zweckdienlich erachteten, das Schreiben des Königs erst nach geschehener Wahl zu öffnen; um sich jedoch von dem Vorwurfe einer Förderung des Schisma frei zu halten, einen eidlichen Revers auszustellen, Alles, was in ihrer Macht liege, zur Beseitigung der Spaltung zu thun [2]). Achtzehn Cardinäle unterzeichneten, drei hatten sich der Unterschrift enthalten [3]), zwei waren abwesend. Sie wählten hierauf am 28. September den Cardinal Peter de Luna, Benedict XIII. Er stammte aus einem alten arragonesischen Hause, lehrte als Professor des canonischen Rechtes zu Montpellier mit grossem Rufe und erhielt von Gregor XI. 1375 den Cardinalshut. Seinem scharfsinnigen Geiste stand ein fleckenloser, fester aber milder Charakter zur Seite, der auch von Gegnern anerkannt wurde [4]). Während Carl VI. zu St. Denys das Fest des hl. Dionysius beging, trafen Gesandte des — noch nicht einmal gekrönten — Benedicts XIII. ein, die, wie auch die Schreiben, die grösste Bereitwilligkeit zur Beilegung des Schisma an den Tag legten. Der König möge nur durch Gesandte entsprechende Vorschläge machen lassen; „nur um den Bitten der Cardinäle nachzugeben, habe de Luna die Wahl angenommen und wiederholt erklärt, lieber in der Wüste sterben als Anlass zur Fortdauer des Schisma werden zu wollen.“ Dieses veranlasste die Universität, an Benedict zu schreiben, und da ihre Abgeordneten eine günstige Antwort erhielten — sie trafen den Papst, als er zu Tische ging, und indem er die cappa magna ablegte, sagte er ihnen: eben so leicht werde er das Pontificat ablegen — erfolgte ein wei-

---

[1]) Bul. IV, 711. — [2]) Chronik von St. Denys II, 198 (XV, 8). „Et ista omnia, heisst es am Schlusse der Urkunde, et alias etiam ultra praemissa omnes vias utiles et accomodas ad unitatem Ecclesiae et unionem praedictam ejusdem sane et veraciter, sine machinatione seu excusatione vel dilatione quaunque servabit et procurabit possetenus quilibet nostrum etiam usque ad cessionem inclusive per ipsum de papatu faciendam, si Dominis Cardinalibus qui nunc sunt vel erunt in futurum de his qui sunt nunc vel majori parti eorumdem hoc pro bono Ecclesiae et unitatis praedictae videatur expedire . . . .“ — [3]) Der Cardinal von Florenz, Peter Corsini, der Cardinal Guillaume d'Aigrefeuille und der Cardinal Hugo von St. Martial. — [4]) Niem l. c. lib. II, c. 33 schildert ihn: „brevis staturae ac gracilis, homo ingeniosus et ad inveniendas res novas valde subtilis.“ Der Verfasser der additamenta ad Ptolmaeum Luc. bei Muratori Script. Tm. III, p. II, p. 832: „homo certe elegantissimus et excepto schismate exemplaris vitae et magnae comendationis eminentisque scientiae.“

teres Schreiben vom 23. October [1]). „Sie hätten die Cardinäle gebeten, eine Neuwahl zu verschieben, aber jetzt freue es sie, dass er gewählt worden sei und nun sein oft geäussertes Verlangen nach Einheit der Kirche bewähren könne. Möge er in Wahrheit ein Mann des Segens (Benedictus) an das Werk gehen und die unvergängliche Ehre hinnehmen. Nur zögern dürfe er nicht, sonst werde Alles rückgängig. Schmeichler, Stellenjäger und die Höflinge, immer Einer Ansicht mit dem Herrscher, werden durch ihre Reden seinen Willen entkräften. Auch möge er nicht sagen, er allein vermöge nichts, da komme es noch auf Andere an, was er könne, wolle er thun. „O hl. Vater, glaubt uns, es steht nur in eurer Macht der Kirche den Frieden zu geben; und erfüllet ihr treu und entschieden, was in eurer Macht liegt, mehr verlangen wir nicht; denn entweder wird auch der Gegenpapst seine Pflicht thun und der Vernunft gehorchen, und dann ist die Sache zu Ende, oder er wird der Billigkeit und Vernunft Gehör verweigern, nun dann richtet er sich selbst, und Vernunft und die Kirche werden ihn richten und der Friede wird wieder zu Stande kommen." Benedict nahm das Schreiben freundlich auf und liess am 11. November durch seinen Gesandten in Paris, den Bischof von Avignon, Gilles Bellemère die Universität auffordern in ihrer Gesinnung zu verharren und ein Beneficiengesuch einzureichen. Auch Nicolaus von Clemanges hatte in einem Schreiben an Benedict, den er von seinem Aufenthalte in Paris her kannte, den Wunsch ausgesprochen, er möge als Hirte den Leiden der Kirche abhelfen; allein seine ehrfurchtsvolle Sprache erschien doch den Schmeichlern nicht devot genug, und man hatte daher sich eine eigenmächtige Correctur des Schreibens erlaubt [2]).

Man kam auf diesem Wege der Versicherungen nicht weiter. Der König berief daher für Lichtmess 1395 eine Versammlung der Bischöfe nach Paris [3]). Es erschienen die beiden Patriarchen von Alexandrien und Jerusalem, 7 Erzbischöfe, 46 Bischöfe, 9 Aebte und eine grosse Zahl von Doctoren. Die Versammlung übertrug die Leitung des Ganzen dem Patriarchen von Alexandrien, Simon Cramaud. Geboren 1360 und frühe schon dem Benedictiner-Orden angehörig, hatte er sich durch gründliche juristische und theologische Studien, wie durch die Verwaltung mehrerer Bisthümer grosse Menschen- und Geschäfts-Kenntnisse erworben und fand jetzt in dem Schisma den rechten Kampfplatz für seine Talente. Niemand sprach lauter für die Einheit, Niemand mit mehr Abscheu von den „Verbrechen" Benedicts; aber das waren nur zeitgemässe Redensarten, die das Ziel verhüllen sollten, das seine Hab- und Ehrsucht sich gesteckt. Er ist der Agitator der Universität während der ganzen Bewegung, bis er endlich für seine Dienste zu Pisa mit dem Erzbisthum Rheims und dem Cardinalshute abgefunden wird. D'Ailly, eben als königlicher Gesandter aus Avignon zurückgekehrt, sprach zuerst für die Cessio, als den einfachsten Weg. Die Uni-

---

[1]) Chronik von St. Denys II, 208 (XV, 10). Bul. IV, 714; D'Achery Spicilegium I, 772. — [2]) Epistol 2. Lyd. p. 6—10 und epist. 8, p. 11—20. — [3]) Die Verhandlungen in der Chronik von St. Denys II, 218 (XV, 11) und bei Mansi XXVI, 773—800.

versität reichte einen Vorschlag ein [1]), sich nicht auf allgemeine Versicherungen Benedicts, mit denen er nur den Eifer zu lähmen beabsichtige, einzulassen, sondern ihm einen bestimmten, zum Ziele führenden Weg vorzulegen, die Cessio, zu der er als Vicar Christi verpflichtet sei. „Denn auch Christus habe sich aus Liebe zur Kirche frei in den schmachvollen Tod dahingegeben und umsonst rufe er nicht den Aposteln zu: ich habe euch ein Beispiel gegeben, dass ihr thut, wie ich gethan. Thomas Bekket habe um der Freiheiten und Gerechtsame der Kirche willen sich dem Tode geopfert, wie könne der wahre Hirte der Kirche da noch Anstand nehmen, um ihrer Einheit willen auf seine Stelle Verzicht zu leisten, da das Evangelium sage, dass ein guter Hirte sein Leben für seine Schafe gebe, also gewiss noch mehr die Würde des Primates. Die Cessio werde der ganzen Welt als ein Beispiel jener Liebe und Demuth erscheinen, wie sie die alte Kirche oft gesehen, wie sie selbst das Heidenthum an dem Opfertode eines Codrus, Curtius, Decius gehabt.“ In einem Schreiben an Benedict, das, als es sich erfolglos bewies, an alle Gläubigen gerichtet wurde [2]), wird die freiwillige Verzichtleistung von der Universität als der dem Papste „würdigste“ Weg zur Einheit empfohlen; man wolle die beiden andern Wege, den Compromiss und das allgemeine Concil nicht verwerfen, aber sie seien mit Schwierigkeiten verknüpft, die bei der Cessio wegfielen. Die Worte: „wenn man Fuss, Hand, Auge ausreissen dürfe, wenn sie dem Leibe zum Aergerniss werden, ob denn das Haupt die Freiheit besitze, ungestraft Aergerniss zu geben? der Apostel sage: Gott hat uns Gewalt zur Erbauung, nicht zur Zerstörung gegeben“ deuteten auf die Lösung des Knotens für den äussersten Fall. Nach 16tägigen Verhandlungen entschied sich die Versammlung [3]), dem Könige die freiwillige Verzichtleistung des Papstes als den geeignetsten Weg zum Frieden vorzuschlagen. Sollte Benedict einen andern gleich guten Weg mittheilen, dann solle die Entscheidung dem Könige überlassen werden. Sollte aber auch Benedict sich für die Cessio entscheiden, dann möge der König sich mit den Fürsten der Obedienz Bonifaz' IX. in Verbindung setzen und eine Zusammenkunft der beiden Curien in Gegenwart einzelner Fürsten zur Regulirung der Verhältnisse veranstalten. Der französische Episcopat legte sohin die Angelegenheit in die Hände des Königs. Der König liess gleich nach der Fastenzeit eine feierliche Gesandtschaft an Benedict abgehen; es waren die Herzoge von Berri, Burgund, der Bruder des Königs, der Herzog von Orleans, der Bischof von Senlis, die Professoren Oudard Maulin, Gilles Déchamps und der Secretair des Königs Gontier Col; ihnen schloss sich eine Deputation der Universität, den Professor der Theologie Jean Luguet an der Spitze, an; es war für sie eine eigene Instruktion entworfen [4]), die der

---

[1]) Bul. IV, 737. D'Achery spicileg. I, 773. — [2]) Ibid. IV, 741. 47. — [3]) Der Vortrag des Vorsitzenden findet sich in der Chronik von St. Denys II, 226 (XV, 12) vollständiger als bei Bulaeus. — [4]) Bei Martene, collectio Script. VII, 437. Der ausführliche Bericht über die Gesandtschaft von dem Secretair Gontier Col, ebendaselbst p. 479—528, den die Chronik von St. Denys II, 252 u. f. (XVI, c. 1—14) mit unbedeutenden Abweichungen wiedergibt.

Hauptsache nach mit dem Vorschlage der Prälaten übereinkam. Am 21. Mai traf die Gesandtschaft in Villeneuve bei Avignon ein und erhielt nach feierlichem Empfange am 24. Mai eine öffentliche Audienz, in der man sich gegenseitig mit allgemeinen Erklärungen hinhielt. Tags darauf verlangten die Gesandten den im Conclave von Benedict und den Cardinälen ausgestellten Revers zur Einsicht und Abschrift; der Papst erklärte, über das, was im Conclave vorgegangen, gegen Niemand zur Mittheilung verpflichtet zu sein, liess jedoch das Document sogleich holen [1]). Am 28. Mai eröffnete Benedict den Gesandten, das seiner Ueberzeugung nach geeigneteste Mittel zur Beseitigung des Schisma sei eine Zusammenkunft mit Bonifaz IX.; die Gesandten drangen in ihn, sich wegen der Cessio zu erklären; seine Gesinnung für die Einheit, sagte er, sei unverändert, aber Niemanden ausser Christus komme es zu, ihn zu irgend welchem Wege zu nöthigen. Auf diese Erklärung waren die Gesandten nicht vorbereitet. Sie wandten sich nun an die Cardinäle und diese traten in der Wohnung des Herzogs von Burgund beinah alle dem Vorschlage des Königs wegen der Cessio bei. Nur der Cardinal von Pampeluna fand diesen Weg der Ehre Frankreichs wie dem Rechte Benedicts zuwiderlaufend; er war für gewaltsame Verdrängung Bonifaz' IX., denn ein Schismatiker (Bonifaz) dürfe einem wahren Katholiken (Benedict) nicht gleichgestellt werden, wie dieses in dem Verlangen der Cessio der Fall sei. Doch sprach er sich am Ende für eine Uebereinkunft mit Bonifaz aus. In einer weiteren Conferenz beklagte sich Benedict über das Dringen auf Cessio wie über die schmachvollen Reden, die man gegen ihn gestatte; wäre er Franzose und nicht Ausländer, würde man rücksichtsvoller verfahren; man solle die Gründe für die Cessio ihm schriftlich einreichen, damit er sich darüber mit den Doctoren der Universität Avignon berathe [2]), überhaupt die Verhandlungen nicht so in die Oeffentlichkeit ziehen. Der Herzog von Burgund lehnte die gemachten Vorwürfe, besonders der persönlichen Abneigung ab, es sei ja das Alles unter Voraussetzung der Wahrheit seiner eigenen Erklärungen geschehen; er möge nur den so oft geäusserten guten Willen durch die That zeigen. Am 20. Juni endlich gab Benedict der Gesandtschaft seinen Bescheid, in Form einer Bulle; er bestand auf einer Zusammenkunft der beiden Päpste und ihrer Cardinäle, dann erst könne man den Weg zum Frieden genauer erwägen. „Den Weg der Cessio lehne er ab, in Anbetracht, dass dieser Weg weder im canonischen Rechte bestimmt, noch von den hl. Vätern in ähnlichen Fällen zur Anwendung gebracht, vielmehr verworfen worden, auch der römischen Kirche, ihren Rechten, Freiheiten, wie den Prälaten und Fürsten seiner Obedienz präjudicirlich sei; seine Absicht gehe dahin, durch vernünftige, gesetzliche und heilsame Mittel dem Schisma ein Ende

---

[1]) Daraus ergibt sich die Unrichtigkeit der zuerst von Dupin gemachten und in alle späteren Darstellungen übergegangenen Mittheilung: „Benedictus primum *negavit* a se aliisque Cardinalibus subscriptam esse schedulam.“ Gerson Opp. I, XI. — [2]) „Quos super clericos mundi universos credebat scientia et consilio pollere.“ Dieses galt der Universität Paris, und verschärfte die Stimmung ihrer Magister gegen ihn.

zu machen. Diese habe die Gesandtschaft nicht angenommen. Wiewohl er nun in seinem Gewissen und vor Gott seines Rechtes gewiss sei, und die Kenntniss des wahren Thatbestandes, worauf das Recht sich gründe, besitze, da er in dem Conclave zu Rom gewesen, so wolle er doch, um dem Könige von Frankreich und anderen Fürsten Genüge zu thun, damit man nicht sage, er halte aus Ehrgeiz an seiner Würde fest, zugleich damit seine reine und aufrichtige Liebe zum Frieden Allen kund werde, für den Fall eine Zusammenkunft mit seinem Gegner nicht zu Stande komme, die Entscheidung der Sache einer von beiden Theilen gewählten Commission überlassen, die unparteiisch erklären solle, auf wessen Seite das Recht sei.“ Mehr konnten die Herzoge nicht erlangen; in zwei, etwas später erlassenen Bullen sprach er nochmals seine Bereitwilligkeit aus, auf dem bezeichneten Wege zu thun, was er könne [1]). Dagegen gaben die Cardinäle wider den Willen des Papstes die Zusicherung, für Durchführung der Cessio, als des kürzesten Weges, behilflich sein zu wollen [2]). Am 24. August traf die Gesandtschaft wieder in Paris ein, erstattete dem Könige Bericht und rieth auf dem betretenen Wege weiter zu gehen. Sehr energisch lauteten die Vorschläge, welche die Universität, erbittert durch die Haltung Benedicts, wohl auch durch die geringschätzige Behandlung ihrer Gesandten, dem Könige am 30. August machte [3]): er solle durch eine Synode die beiden Hindernisse des Friedens, die Verleihung von Beneficien und Erhebung kirchlicher Abgaben durch den Papst, beseitigen lassen; denn so lange der Papst beides besitze, werde es ihm weder an Anhängern, noch an Mitteln zur Fortführung des Schisma fehlen; weitere Berathungen unter den Prinzen, Bischöfen und Doctoren anordnen, denen die Universität wichtige Vorschläge zu machen habe und das Sprechen und Schreiben gegen die Cessio verbieten [4]).

Allein auch Benedict war nicht unthätig gewesen; er hatte sich durch Hereinziehen der nationalen Eifersucht Spaniens einen Rückhalt gegen die Maasregeln des französischen Hofes und der Universität Paris verschafft. Schon am 13. October 1394 hatte er dem Könige von Arragonien geschrieben: „ihm, aus dessen Reiche er stamme, habe Gott die Ehre vorbehalten, das Schisma beizulegen, ihm werde er hierin als Führer folgen“ [5]). Wie er den castilianischen Stolz aufgestachelt, lässt ein Schreiben des Königs von Castilien an die Cardinäle Benedicts vom 30. Juni 1395 gewahren; der König beklagt sich über das Vorangehen Frankreichs in dieser Angelegenheit; über den Anschluss der Cardinäle an die Vorschläge

---

[1]) Martene Collectio VII, 484. 85. Sie sind hier irriger Weise in das Jahr 1404 gesetzt. — [2]) Schreiben der Cardinäle an den König. Martene, l. c. VII, 530—78. „Asserimus et confitemur, nos velle in hujusmodi proposito cum dicto rege firmiter persistere et de practica executionis hujusmodi viae cessionis et aliis circa illam et post illam necessariis et opportunis debite, prout ad nos pertinebit, consulere et etiam providere . . . . .“ — [3]) Martene thesaur. II, 1135. — [4]) Ein solches Verbot vom 20. September 1397 ibid. 1152. — [5]) Ibid. 1134. „In hoc facto te ducem signiferum sequi proponimus, tibique in omnibus cum Deo possibilibus complacere.“

des französischen Hofes, ohne erst bei ihm anzufragen [1]); damit hätten sie gezeigt, wie wenig Gewicht die Kirche auf ihn lege; aber er werde nichts anerkennen, was ohne sein Gutheissen beschlossen worden, und den Papst mit aller Kraft, schon als seinen Verwandten, schützen. — Auch an anderen Höfen soll Benedict das Gerücht haben verbreiten lassen, man wolle ihn zur Cessio nöthigen, um einen französichen Papst zu haben [2]). Indessen nicht bloss die fürstliche Gunst, auch die Schule, das Organ der öffentlichen Meinung in jener Zeit, suchte Benedict wenigstens theilweise auf seine Seite zu ziehen, um dem Einflusse der Pariser Universität entgegen zu wirken. Und auch hier fand er Unterstützung. Noch während der Anwesenheit der französischen Gesandtschaft in Avignon hatte der Dominicaner Jean Hayton (Azo) Sätze vorgetragen, welche die ganze Basis des kirchenrechtlichen Systems der Pariser Universität untergruben [3]). Er nannte die Universität „eine Tochter des Teufels, eine Mutter des Irrthums, eine Amme des Aufruhrs, eine Feindin der römischen Kirche", denn die Behauptung, der Papst sei zur Cessio verpflichtet und, wenn er dieses nicht thue, als Schismatiker zu behandeln, sei häretisch, da der Papst, den Niemand richten könne, hierüber nur seinem Gewissen verantwortlich bleibe. So wenig die Kirche das Papstthum gegründet, so wenig könne sie ihm seine Autorität nehmen, denn Beides, das Papstthum und sein Recht, seien unmittelbar von Gott [4]). Die Universität hatte in ihrer Vorlage vom 30. August auch auf die Verhaftung Azo's angetragen wegen seines Angriffes auf „ihre und des Königs Ehre". Nun trat auch die Universität Toulouse auf die Seite Benedicts; die Universität Oxford von der Obedienz Bonifaz' IX. hatte sich gleichfalls gegen die Cessio als eine phantastische Conjectur ausgesprochen, und auf ein Concil gedrungen, das jedoch nicht erst untersuchen und entscheiden solle, wer der rechte Papst sei, sondern durch sein Ansehen die Obedienz Benedicts zur Unterwerfung unter Bonifaz IX. zu bringen habe [5]), ein Vorschlag, der im Wesentlichen ganz gleich stand mit dem obenerwähnten des Cardinals von Pampeluna, die Gegenpartei durch Waffengewalt zu unterwerfen. Denn in beiden Fällen war es nicht sowohl auf Herstellung des Friedens als auf das blose Rechtbehalten abgesehen. Benedict fand selbst im Schoosse der Universität Paris Freunde; die Universität hatte zwar die Einreichung von Beneficiums-

---

[1]) Marthene thesaur. II, 1136. „Pourquoi je me tieng pour grevez, qu'en ce fait on procéde sans mon sceu ni moi requerir sur ce. Car je tieng qu'entre les autres princes chrestiens je doy estre requis et le doy savoir come aultre Roy quelconque qu'il soit." — [2]) Martene collectio VII, 607. — [3]) Chronik von St. Denys II, 208 (lib. XVI, c. 8) und Raynald 1395 No. 12. — [4]) „Sicut nulla creata persona nec communitas totius Ecclesiae militantis potest nec unquaam potuit dare immediatum Christi vicariatum, ita nec aliqua talis persona vel communitas potest auferre sibi invito illam vicariatus auctoritatem, quae eidem non ab hominibus sed a solo Deo est immediate collata." — [5]) Bul IV, 776. „Cum per tot longos temporis tractus Pseudopapa et sui complices justum papam non audiverint, testibus etiam adhibitis non resipuerint, quid restat juxta verbum Christi nisi ut dicatur Ecclesiae, celebrato supple Concilio generali, cujus sententiam si decreverint (non) audire, jam cum ethnicis et publicanis pars eorum computanda est."

gesuchen an den Papst, ohne ihr Wissen, verboten; allein das Interesse fand doch seinen Weg. Die Universität hatte in neun Fragen die Folgen, welche die Weigerung Benedicts zu cediren nach sich ziehen könnte, in den Kreis der Untersuchung gezogen: ob nemlich der Papst durch seine Weigerung in Todsünde und Häresie verfalle; ob er zur Cessio gezwungen werden könne; ob die Cardinäle ihm „bei seinem Wege" zu fernerem Gehorsam verpflichtet seien; ob jedem Gläubigen oder bloss den Fürsten den Papst zur Cessio zu bringen gestattet sei; ob der Papst einem General-Concil seiner Obedienz unterworfen und von diesem bei beharrlicher Weigerung zu cediren seiner Würde entsetzt werden könne; ob seine Censuren gegen Jene, die für den Frieden arbeiten, gültig seien [1]). Die Discussion dieser Fragen, offenbar ein Schritt näher zur Substraction, war für das Ansehen Benedicts nicht nur, sondern für den Primat überhaupt in hohem Grade destructiv und gab allen Denjenigen, welche, aus was für Rücksichten immer, sich Benedict angeschlossen, Anlass zur Opposition. Schreiben, in denen die Universität verdächtiget war, Tractate, die scharfe Censuren über ihren Standpunkt enthielten, wurden an Benedict gesandt. Und nicht bloss an dem Interesse, auch an der treuen kirchlichen Gesinnung Einzelner fand die Sache Benedicts Vertheidiger. Der Standpunkt, der in den neun Fragen eingehalten war, schien ein mit der kirchlichen Ordnung und dem bestehenden Rechte unvereinbarer, sich überstürzender. Mit besonnener Erwägung der Verhältnisse gab auch Gerson in diesem Sinne sein Gutachten über die neun Fragen ab [2]). „Es ist besser", sagt er, „wir lassen derartige Fragen dahingestellt, bis wir über den Willen der anderen Fürsten beider Obedienzen unterrichtet sind, sonst wird sich daraus eine neue Spaltung unter uns und zwischen uns und den Andern nicht blos über die Rechte des Papstes, sondern auch über den Glauben bilden. Denn einer Entscheidung von Seite der Universität in einer so wichtigen Sache wird sich von Seite des Papstes und seiner Freunde eine andere entgegenstellen und eine Ausgleichung ist dann ohne Widerruf nicht möglich. In ähnlicher Weise ist auch die Spaltung zwischen Griechen und Lateinern verhärtet; wäre es bei den Fragen über die Rechte des Papstes geblieben, man hätte sich am Ende geeinigt; aber nachdem die Lateiner Punkte dogmatisch entschieden hatten, die vorher controvers waren, wurde das Schisma unheilbar, da Niemand leicht widerruft oder bekennt, Häretiker gewesen zu sein. Auch ist eine solche Beschleunigung der Sache nicht eben geeignet, schneller zum Ziele zu kommen; denn wenn der andere Papst der Cessio nicht beitritt, so hilft es nichts zur Einigung, dass wir unsern Papst als Schismatiker erklären: darum unterlasse man Fragen, ob er meineidig geworden durch Verweigerung der Cessio, bis Zeit und Umstände dieses fordern, d. h. bis die Fürsten und der Clerus der anderen Obedienz sich für die Einigung durch Cessio entschieden haben, und

---

[1]) Raynald 1395 No. 9. Bul. IV, 753. — [2]) Opp. II, 7—9.

Benedict zu cediren sich durchaus weigert; dann sind solche Fragen am rechten Platze; dermalen schaden sie nur, da sich die Gegner dadurch bestärkt finden. Denn einige Fragen, werden sie bejahend beantwortet, führen zur Absetzung des Papstes und zu einer Neuwahl, die, da Viele Benedict treu bleiben werden, eine neue Spaltung erzeugt. Möge darum die theologische Facultät nicht vergessen, dass die ganze Verantwortung eines unzulässigen Beschlusses auf sie fällt, während sie doch in der Abstimmung über den Beschluss nur Eine Stimme, d. h. nicht mehr als die medicinische Facultät auch, hat. Möge sie darum sorgfältig erst Alles mit ihren Baccalaureen berathen und prüfen, ehe sie es durch die Universität genehmigen lässt. Mit diesen Bemerkungen wolle er nicht die Einigung oder Verzichtleistung hinhalten, im Gegentheile habe er bisher durch Wort und That dafür gewirkt, aber er wolle die Reinheit des Glaubens, den Ruf der Universität und die Ehre und das Recht der theologischen Facultät seinem Eide gemäss wahren."

Um in dieser wichtigen Angelegenheit ganz sicher zu gehen und den Standpunkt beider Theile vollständig zu überschauen, hob Gerson gleich nach Vollendung dieses Gutachtens aus einer Schrift gegen Benedict die Hauptanklagepunkte, die auf dem eidlichen Reverse vor der Wahl und dem bisherigen Verhalten Benedicts fussten, für sich heraus und suchte in gedrängter Kürze zu erörtern, was Benedict auf diese Klage entgegnen könne, um den Vorwurf der Hartnäckigkeit abzulehnen [1]; denn hier müsse man sich an Thatsachen halten, nicht an blosse Voraussetzungen [2]. Gewiss eine objective Haltung!

Auf Verlangen der Universität liess der König noch 1396 Gesandtschaften nach Spanien, England, Deutschland und Böhmen gehen, denen auch die Universität eigene Abgeordnete beigab, um die Mitwirkung dieser Fürsten für die „Cessio" zu erlangen. Die Gesandtschaft nach Deutschland, die mit grossen Schwierigkeiten und Kosten verknüft war [3]), richtete wenig aus; in Böhmen erhielten die Gesandten der Universität nicht einmal Audienz und die des Königs vertröstete man auf eine Berathung mit dem bömischen Clerus; nur die Churfürsten von Trier und Cöln und die Herzoge von Bayern und Oesterreich gaben günstigen Bescheid. Der König von Castilien, der theils durch Benedict, theils durch den König von Arragonien, dem der Anschluss Castiliens an Frankreich bedenklich wurde, bearbeitet war, machte den Vorschlag, erst eine Zu-

---

[1]) Op. II, 8—14. — [2]) p. 13. „dicuntur ista non ad justificandum Dominum Benedictum sed ad videndum, quid suis opponentibus respondere posset, ne de pertinacia convinci posset a quibusdam. Nam in hac materia idem est de iis quae non sunt et quae non apparent et quae judicialiter convinci non possunt ..." — [3]) Chronik von St. Denys II, 216 (lib. XVII, 1). Ueber die Reise in Deutschland heisst es: „Germania cervicositas praedis semper assueta huc illucque discurrens hostiliter nuncios non passa est maximam partem Austriae, regnum Bohemiae et introitum Hungariae absque conducentium et exploratorum mercenario conductu pertransire ..."

sammenkunft der beiden Päpste zu veranstalten; komme dann innerhalb 30 Tagen eine Einigung nicht zu Stande, solle Benedict gehalten sein zu cediren, wenn auch der Gegenpapst cedire [1]). Der spanische Clerus trat diesem an sich erfolglosen Vorschlage zu Segovia bei [2]). Doch verstand sich später der König, wie auch Richard II. von England, der eine Tochter Carls VI. geheirathet, dazu, gemeinsam mit Frankreich eine Gesandtschaft an beide Päpste abgehen zu lassen [3]). Benedict erbat sich Bedenkzeit und erklärte endlich am 7. Juli 1397, er werde seine Intention in dieser Sache den Königen mittheilen und hoffe sie zufrieden zu stellen. Da wurde ihm von dem französchen Gesandten eröffnet: wenn bis kommende Lichtmess (1398) für den Frieden nicht Vorsorge der Artgetroffen sei, dass die Kirche Einen wahren Papst habe, werde der König die Ursachen der Zögerung beseitigen und auch sonst geeignete Maasregeln treffen. Zu diesem Schritte war der Hof durch die Universität Paris fortgerissen. Der Widerstand, den sie an dem ruhigen aber zähen Charakter Benedicts gefunden, die Aufregung, in welche die Discussion der neun Fragen die Gemüther versetzt, drängten unwiderstehlich, die Macht, welche man sich durch den eingenommenen Standpunkt glaubte verschafft zu haben, auch zu üben. Wiederholt schlug sie dem Könige vor, dem Papste das Recht zu entziehen, in Frankreich Beneficien zu verleihen und den Zehnten zu erheben. Gegenvorstellungen fanden kein Gehör. Wir haben noch eine von Gerson [4]), in welcher das Unrecht und sogar die politische Gefährlichkeit dieses Drängens auf Cessio herausgehoben ist. „Gesetzt auch", sagt Gerson, „die Cessio sei der bessere Weg, so ist man doch nur verpflichtet, den besseren zu wählen, wenn erst der minder gute sich als unzureichend erwiesen hat. Mit gutem Gewissen könne man daher einem Papste, der weder schismatisch noch häretisch sei, den schuldigen Gehorsam nicht entziehen. Dürfte Jeder über den Papst urtheilen und sich seiner Obedienz entziehen, dann sei dasselbe Verfahren auch gegen weltliche Fürsten anwendbar, unter dem Vorgeben, sie seien Tyrannen [5]). Auch das sei bei dem Rufen nach Substraction zu beherzigen, ob es denn der Kirche ohne Weiteres fromme, dass nicht mehr der Papst, sondern die Prälaten die Beneficien zu vergeben hätten, ob die Mitglieder der Universität dadurch besser bedacht würden, ob nicht gewissenlose Bischöfe durch den Zuwachs an Macht und Ehre in Folge der Substraction noch schlechter würden? Die Fürsten würden ohnediess davon Anlass nehmen, die kirchliche Jurisdiction und das kirchliche Vermögen noch mehr zu schmälern. Sei erst der höhere Clerus gedemüthigt, der Druck über den niederen werde dann nicht ausbleiben. Das Kommende hat diese Bedenken Gersons nur zu sehr gerechtfertigt. Allein die Substraction war der Sieg einer Theorie, in der die Universität allein die Bürgschaft des Frie-

---

[1]) Martene collectio VII, 553. Cf. Raynald 1397 No. 7. — [2]) Iibid. 616. — [3]) Ibid. 556. — [4]) Tractatus alius de schismate Opp. II, 14—17. — [5]) „Notent principes, quid tales facerent contra eos, si impune auderent, et quam fidelitatem servarent, quia sic dicere possent, quod essent tyranni."

dens und Heiles in der Kirche fand, und sich ihres Eifers für die Kirche bewusst, sah sie in ihrem Selbstgefühle über das Anstössige ihrer Theorie auch für die bürgerliche Ordnung hinweg. Die Theologen, durch welche der König das Für und Wider der Substraction hatte erörtern lassen, entschieden sich für dieselbe. Um den Folgen vorzubeugen, welche die Maasregeln Benedicts gegen eine derartige Haltung der Universität nach sich ziehen könnten, hatte sie von Benedict an den „künftigen, einzigen, wahren, orthodoxen und allgemeinen Papst“ [1]) appellirt. „Die ganze Rechtsfrage“, sagt sie in dieser Schrift, „an sich schon schwierig, sei noch verwickelter, beinahe unlösbar geworden durch die sophistischen Künste, deren sich beide Theile in Vertheidigung ihres vermeinten Rechtes bedient. Doch habe Gott seine Kirche, die keusche Susanna, nicht verlassen, sondern ihr einen Daniel gegen die beiden ehebrecherischen Alten, die streitenden Päpste, erweckt, nemlich die Universität Paris, die Mutter alles Wissens, das wahre und reine Licht der Kirche [2]) dann den König von Frankreich, „die Sonne der Gerechtigkeit“, und die übrigen Prinzen, „die leuchtenden Fixsterne am Himmel des orthodoxen Glaubens“. Sie (die Universität), „das Nest des Aristoteles“ [3]), die der Kirche täglich neue Streiter nähre, werde von dem Begonnenen nicht abstehen und in dieser Sache Gottes nicht ermatten.“

Als Benedict am 3. Juni 1396 ihre Appellation als nichtig verworfen, weil jede Appellation vom apostolischen Stuhle unzulässig, appellirte sie nochmals. „Was den Satz betreffe, dass man vom apostolishen Stuhle nicht appelliren dürfe, so gelte er allerdings in Sachen, die bei der Curie anhängig sind, um der Endlosigkeit der Processe vorzubeugen. Wo es sich aber um ein Schisma und Verdacht der Häresie handle, habe der Papst seinen Richter, der lebende im allgemeinen Concil, der todte in seinem Nachfolger. Nur wenn man sich den Papst unfehlbar denke, sei Appellation von ihm unerlaubt“ [4]).

Ehe man weitere Schritte that, wollte man des Beitrittes Kaiser Wenzels zum Wege der Cessio gewiss sein. In einem Schreiben Carls VI. [5]), das wie viele andere Erlasse die theologische Redaction nicht verkennen lässt, wurde die Beilegung des Schisma durch ein Concil oder einen Compromiss als eine unsichere und für die Ehre der beiden fürstlichen Häuser präjudicirliche Maasregel hingestellt, da sich ja möglicher Weise ergeben könne, dass Carl V. von Frankreich wie Carl IV. von Deutschland in der Anerkennung des einen oder des anderen Papstes geirrt hätten, was er (Karl VI.) nicht gerne hören würde. Auch würde dann ein grösserer Theil der

---

[1]) Die erste Appellation bei Bul. IV, 803—20. D'Achery spicileg. I, 795. — [2]) „lumen Ecclesiae verum, quod nunquam appropinquat occasui, nunquam protulit Eclipsin, speculum fidei tersum et politum ...“ — [3]) „nidus Aristotelis qui Ecclesiam quotidie foetu novae prolis amplificat mirabiliter.“ — [4]) Bul. IV, 825. „Si cathedra b. Petri praesidentes in eadem impeccabiles omnino redderet, nemini vertitur in dubium, quod a Romano Pontifice appellare non liceret, quia nec fratrem christianum posset gravare...“ — [5]) Martene collectio VII, 622.

Bischöfe als durch Schismatiker befördert erscheinen, und damit Fürsten und Clerus in der Achtung des Volkes sinken. Er möge darum von dem Wege der Cessio sich nicht abwendig machen lassen, selbst nicht durch Jene, die ihm sagen, das fürstliche Ansehen könne durch Fortdauer des Schisma nur gewinnen [1]). Darauf dürfe ein katholischer Fürst nicht hören, sondern müsse mit Justinian überzeugt sein, dass wenn er nur an dem wahren Glauben festhalte, alles Andere sicher gestellt sei. — Am 22. Mai 1397 traf Kaiser Wenzel selbst, ungeachtet eines in seltener Zudringlichkeit ihn abmahnenden Schreibens des damals schon auf Verrath gegen den Kaiser sinnenden Pfalzgrafen Rupert [2]), in Rheims ein und stellte hier seine wüsten Manieren gegenüber der französchen Feinheit zur Schau [3]). Viel war durch die Zusammenkunft nicht gewonnen; selbst die Sendung des Pierre d'Ailly im Namen beider Fürsten an Bonifaz IX. ergab kein sicheres Resultat, da dieser wohl den Gesandten erklärte, cediren zu wollen, wenn erst Benedict cedirt habe, den darüber unruhigen Römern aber das Gegentheil versprach. Ein nochmaliger Versuch Benedicts, den König durch Sendung des Cardinals von Pampeluna in sein Interesse zu ziehen, scheiterte [4]). Der König berief auf den Monat Mai 1398 eine Versammlung der Prälaten und Abgeordneten der Universitäten [5]). Es erschienen 11 Erzbischöfe, 60 Bischöfe, 70 Aebte, Rector, Decane und Procuratoren der Universität Paris, Abgeordnete der Universitäten Orleans, Angers, Toulouse, Montpellier und viele Doctoren der Theologie und des Rechtes. Die Versammlung trat erst am 22. Mai zusammen; den König, der damals wieder von seiner Krankheit befallen war, vertraten die Herzoge von Berri, Burgund, Orleans und Bourbon. Den Vorsitz hatte der Patriarch von Alexandrien. Nachdem er erwähnt, was der König bisher für den Frieden gethan, stellte er die Aufgabe der Versammlung dahin, zu berathen, auf welche Art die Cessio, als der sicherste, auch von auswärtigen Fürsten angenommene Weg zur Einheit, zu erlangen, und ob für diesen Zweck gänzliche oder bloss theilweise Substraction der Obedienz zweckmässig sei. Benedict, der sich über den Ausgang einer durch den Patriarchen von Alexandrien geleiteten Versammlung [6]) keinerlei Täuschung machte, hatte den Bischof von Maçon, der in hohem Grade sein Vertrauen genoss, nach Paris geschickt, und dieser bat den Kanzler von Frankreich, Arnold von Corbie, auch die Sache Benedicts in der Versammlung vertreten zu lassen. Die Prinzen bewilligten das ohne Anstand; es wurden sechs angesehene, mit Benedict befreundete Theologen gewählt, um seine Sache zu vertreten, während sechs andere für die Substraction sprechen sollten.

---

[1]) „Ne nos malorum seductiones moveant, qui dicunt, quod principum saecularium potestas et auctoritas, quam nunc habent, minuetur, si Ecclesia ad unionem reducatur.“ — [2]) Martene thesaur. II, 1172. — [3]) Chronik von St. Denys II, 364 (lib. XVIII, 10). — [4]) Ibid. II, 572 (lib. XIX, 1). — [5]) Die Verhandlungen haben, ausser dem Chronisten von St. Denys, Mansi XXVI, 839—918, und Bul. IV, 880 e. s. — [6]) Benedict nannte den Patriarchen „totius perturbationis et discordiae filium“. Chronik von St. Denys II, 576 (XIX, 1).

Für Benedict sprach zuerst am 29. Mai der Bischof von St. Pons, Peter Ravati, Doctor des canonischen Rechtes. „Er setze voraus, begann er, dass Clemens VII. und damit auch Benedict XIII. die wahren Päpste seien; dem Papste aber müsse man in Allem gehorchen, was dem allgemeinen Wohle der Kirche, dem natürlichen und göttlichen Rechte nicht entgegen, wenn es gleichwohl gegen das positive Recht laufe und für Viele drückend sei, denn an diesen Gehorsam sei das Heil der Seele geknüpft. (Nach der Bulle „Unam sanctam.“) Die Substraction des Gehorsams sei sohin ein Uebel, selbst wenn sie in guter Absicht geschehe; man könne sich zu ihrer Rechtfertigung nicht auf den „Meineid“ Benedicts berufen; denn einmal müsse man auch einem schlechten Papste gehorchen, so lange er Papst sei, da der Primat nur durch Unglaube verloren gehe, und dann treffe dieser Vorwurf Benedict gar nicht, der bisher immer erklärt, seinem Versprechen treu bleiben zu wollen. Selbst wenn der Papst der Haeresie angeklagt wäre, müsse man ihm gehorchen bis zu erfolgtem Spruche, und wer eher aus seiner Gemeinschaft trete, sei Schismatiker. Abgesehen nun von der Nichtberechtigung zur Substraction, werde diese an sich zu vielen Inconvenienzen führen; sie werde den Papst eher verhärten als beugen, das Andenken Carls V. beschimpfen, den Gegnern ein Uebergewicht geben, die Bischöfe, die dem Papste Treue geschworen, als meineidige hinstellen, der päpstlichen Dispensation und Absolution berauben und die Zerrissenheit mehren, da in Clerus und Volk sich Parteien für und wider Benedict bilden würden. Aber, sage man, nur auf diesem Wege könne man die Cessio erwirken; gut, gesetzt auch, Benedict cedire, könnten dann nicht die Freunde Benedicts sagen, der Papst sei dazu gezwungen worden, sohin sei sie ungültig? Und wenn nun Benedict nicht cedire, was dann? Selbst eine theilweise Substraction sei unzulässig, denn die päpstlichen Provisionen und Reservationen müsse man anerkennen, auch das nothwendige Einkommen sicher stellen. Entziehe man aber dem Papste das Verleihungsrecht von Beneficien, dann werde jeder Bischof in seiner Diöcese Papst sein wollen, und die Hebung des Schisma werde noch schwieriger werden. Was das Urtheil der Universität Paris betreffe, so habe er Grund zu behaupten, dass wenn man die Glieder derselben einzeln um ihre Stimme befrage, kaum ein Drittheil für die Substraction sich aussprechen würde.“ In demselben Sinne sprach nach ihm der Dominicaner Peter Emiliarius und am 30. Mai der Professor des canonischen Rechtes zu Toulouse, Johann de Costa. Dieser suchte den Vorwurf des „Meineides“ zu entkräften mit der Erklärung, dass dem Reverse gemäss der Papst erst dann zur Cessio verpflichtet sei, wenn alle anderen von ihm vorgeschlagenen Wege versucht seien, allein diese seien noch gar nicht einmal acceptirt worden.

Nun trat Simon Cramaud für die Substraction auf; er hatte bereits in einer Schrift den Gegenstand erörtert, und diese in Frankreich, England, Spanien, selbst in Avignon zum grossen Aergernisse des Papstes verbreiten lassen. Sein Vortrag, den er der Prinzen wegen in französischer Sprache hielt, ging von dem Satze aus: „Zur Einheit des Glaubens wie zum Heile der Seelen sei Ein Papst

nothwendig; wer das Gegentheil behaupte, sei häretisch. Die Christenheit sei jetzt unter zwei Päpste vertheilt, von denen einer sicher schismatisch sei; was aber ein Schismatiker thue, sei nach dem canonischen Rechte nichtig; daraus fliesse grosses Elend und werde begreiflich, wie ehemals der Streit um das Papstthum zum Mohamedanismus und zum Schisma der Griechen geführt.“ [1]) Dann sucht er Satz für Satz die Behauptungen des Bischofs von St. Pons zu entkräften. Die Gewalt sei dem Papste zur Erbauung, nicht zur Zerstörung gegeben; dauere daher das alles auflösende Schisma durch seine Schuld fort, so müsse man ihm Widerstand leisten, wie Paulus dem Petrus. Durch den Gehorsam der Gläubigen sei bisher das Schisma genährt worden, der müsse jetzt aufhören. Man verlange ja von Benedict nur, dass er sich bereit zur Cessio erkläre (?), wenn Bonifaz IX. cedire; dazu sei er nach dem canonischen Rechte verpflichtet (X. de renunt. c. 10. — I, 9, 10.); statt dessen habe er einem in der Versammlung anwesenden Erzbischofe geäussert, eher sterben als cediren zu wollen [2]). Allerdings sei mit der blosen Substraction die Einheit nicht hergestellt, aber sie sei der Schlüssel dazu, denn man entziehe damit Benedict die Mittel, seine Vertheidiger zu lohnen, die dann bald von ihm lassen würden. Der Eid, den die Bischöfe dem Papste geleistet, sei wohl ein misslicher Umstand, allein unter zwei Uebeln müsse man das geringere wählen, und gegen das Schisma sei jedes andere Uebel unbedeutend.“ [3]) Gleichfalls für die Substraction sprach der Abt von Mont St. Michel, Pierre Leroy.

Auf Bitten des Rectors der Universität Paris, dieser auch das Wort zu gewähren, wurde es ihr für den 7. Juni bewilliget. Im Namen der Universität sprach der Professor der Theologie, Pierre Plaoul, in französischer Sprache. „Das gegenwärtige Schisma, begann er, habe in der Geschichte nicht seines Gleichen; die Bestimmungen des canonischen Rechtes seien nicht darauf anwendbar und es lasse sich aus ihnen kein Mittel zur Aufhebung desselben entnehmen; ja, wollte man sich an den Buchstaben der bezüglichen Canones halten, so würde das Schisma ins Unabsehbare verlängert werden. Es bleibe nichts übrig, als auf aussergewöhnliche Mittel zu denken und auf die Principien des natürlichen, göttlichen und canonischen Rechtes zurückzugehen. Seit 18 Jahren habe die Universität nach diesen Principien ohne alle Parteilichkeit und mit grossen Opfern diese Angelegenheit behandelt, und verdiene hierin mehr Vertrauen als Jene, die aus Parteilichkeit für oder gegen Benedict und ohne reifere Erwägung ihr Gutachten abgeben. Was zuvörderst den Vor-

---

[1]) „Nec mirum quod lex Mahomedi fuit introducta propter contendentiam de papatu et Schisma Graecorum propter nimium dominium quod voluerunt habere papae super Patriarcham Constantinopolitanum.“ — [2]) In der Versammlung behauptete später der Ritter von Tignonville aus dem Munde Benedicts die Worte vernommen zu haben: „credit rex facere quod cedam; non certe faciam, vult facere substractionem, faciat, faciat debitum in regno suo, faciam in meo quod debeo; et finaliter quod antea se permitteret excoriari quam cederet . . . .“ Das Ganze wahrscheinlich eine entstellte Aeusserung Benedicts. — [3]) Etwas abweichend ist das Referat über den Vortrag Cramauds in Bourgeois de Chastenet nouvelle histoire de Concil de Constanze. Paris 1718. Preuves p. 20—28.

wurf des Bischofs von St. Pons betreffe, als sei kaum ein Drittheil der Universität für die Substraction, so beruhe das auf Irrthum; er selbst sei bei den Verhandlungen zugegen gewesen; einmüthig habe man für die Cessio gestimmt, wie für die theilweise Substraction; jetzt aber sei er beauftragt eine totale Substraction in Vorschlag zu bringen. Sie sei einmal nothwendig und damit auch erlaubt und nützlich. Die Nothwendigkeit ergibt sich daraus. Wie die Einheit der Kirche ihr Leben und ihr Halt (constructio) ist, so das Schisma ihr Tod und ihre Auflösung. Hindert der Papst die Einheit der Kirche, dann reisst er die Kirche von Christus und Christus von der Kirche los. Damit aber beweist er seine Untreue gegen Christus, denn er soll die Kirche, die Christi und nicht seine Braut ist, bewahren, während er sie in Wirklichkeit als etwas ihm Angehöriges betrachtet und behandelt. Wie Christus durch seinen Tod die Spaltung (Schisma) zwischen Gott und den Menschen gehoben und diese aus der Knechtschaft des Teufels in die Freiheit gerettet hat, so stürzt der Papst jetzt durch das Schisma sie wieder in diese Knechtschaft, die schlimmer ist als leiblicher Tod. Indem er also im Namen Christi das Amt, das zum Besten der Kirche eingesetzt ist, zum Verderben der Kirche hartnäckig festhält, ist er Christo entgegen (contrarius Christo), und wir dürfen keine Gemeinschaft mit ihm unterhalten. Nur wenn der Papst für die Einheit der Kirche Sorge trägt, ist er Vicar Christi, sonst nicht; und wenn daher der Vicar mit dem Herrn in Widerspruch steht, muss man den ersten fahren lassen und an letzterem festhalten; wir werden dadurch nicht ohne Haupt sein, sondern das wahre Haupt der Kirche, Christum, haben [1]). Ist der Gehorsam, den wir dem Papste immer noch leisten, Grund der Fortdauer des Schisma, so muss er entzogen werden. Werden die Schwachen (simplices) wegen der Sünde geängstiget, welche der Ungehorsam nach sich ziehe, so sind sie zu belehren, dass die Verpflichtung zur Herstellung des Friedens grösser sei als die zum Gehorsam gegen den Papst, und wenn zwei unvereinbare Verpflichtungen sich zugleich geltend machen, man die grössere befolgen müsse: „Gott muss man mehr gehorchen als Menschen.“ Dasselbe gelte bezüglich des von den Bischöfen dem Papste geleisteten Eides [2]). Auch die Engel hätten einst dem Lucifer, dem höchsten Prälaten der triumphirenden Kirche, als er sich gegen Gott aufgelehnt, den Gehorsam verweigert. Wirklich sophistisch aber sei das Bedenken, wenn man dem Papste den Gehorsam entziehe, ermuthige man das Volk, auch den weltlichen Fürsten nicht zu gehorchen, woraus Aufruhr und anderes Uebel entstehe. Es sei ja bekanntlich ein grosser

---

[1]) Bul. IV, 839. Mansi XXVI, 900. „Papa cum pacem procurat Vicarius est, alias non. Et si Vicarius et Dominus sunt discordes, obmittendus est Vicarius et adhaerendum Deo infallibiliter, nec erimus sine capite et acephali, sed habebimus verum caput Ecclesiae Christum.“ — [2]) Bul. p. 840. Mansi 901. „Licet alii dederint solutionem, quod istud juramentum introductum est in favorem Ecclesiae; nam obligatio ad pacem Ecclesiae et juramentum papae praestitum possunt esse contraria; opportet contra unum venire, et non est dubium, quod magis legi Dei quam juramento est obediendum.

Unterschied zwischen geistlichem und weltlichem Regimente. Nach den Worten Christi: „Die Fürsten der Völker herrschen über sie, aber wer bei euch höher steht, soll wie dienend sein“ und des Apostels: „Nicht herrschend über die Auserwählten, sondern als Vorbilder der Heerde“ seien die weltlichen Fürsten Herren, die geistlichen nur Diener. Der weltliche Fürst sei eben darum nicht dem Volke unterworfen, könne also auch nicht genöthigt werden, auf sein Recht als Herrscher Verzicht zu leisten. Der Papst aber stehe unter der Kirche und diese könne auf Cessio bestehen, wenn er das Wohl der Untergebenen durch Verbleiben an seiner Stelle gefährde [1]). Darum solle der König die Cessio nicht aus der Hand lassen; sie sei der Stab des Moses, mit dem er das Volk in das Land des Friedens führen werde; falle sie zu Boden, dann werde sich daraus die Schlange des ewigen Schisma bilden.“

Nachdem am 11. Juni die Vorträge beendet waren, wurde der Versammlung eröffnet [2]), dass ein Jeder nach seinem Gewissen stimmen möge; der König werde gegen daraus fliessende Benachtheiligungen den nöthigen Schutz gewähren. Sollte die Substraction beschlossen werden, so werde der König dawider Handelnde als Schismatiker bestrafen, die Verleihung der Beneficien nicht an sich reissen, sondern Capiteln und Conventen freie Wahlen gewähren, eben so wenig werde er die kirchlichen Einkünfte beanspruchen, sondern die Kirche seines Reiches „in ihren alten Freiheiten belassen“. Bei der Abstimmung ergaben sich 247 Stimmen für die Substraction, bis sich Benedict zur Cessio bereit erklären werde; gegen 20 Stimmen wollten sie auf eine spätere Zeit verschoben wissen und eine gleiche Zahl verlangte, dass der Papst nochmals zur Verzichtleistung aufgefordert und dann auf einem Concil der gesammten Obedienz das Nähere beschlossen werde. Die königliche Verordnung über die beschlossene Substraction [3]) erschien am 27. Juli 1398. Am 8. August wurden alle von Benedict verliehenen Anwartschaften auf Beneficien für ungültig erklärt [4]) und die beiden königlichen Räthe Robert Cordelier und Tristan de Bosco als Commissäre nach Avignon geschickt. Am 1. September verkündeten sie in Villeneuve die Substraction und befahlen unter Androhung schwerer Strafen Clerikern und Laien, den Dienst und Hof Benedicts zu verlassen. Von den Cardinälen blieben nur 5 dem Papste treu, 18 traten der Substraction bei [5]). In ihrem Schreiben an den Herzog von Berri danken

---

[1]) „Papa est subditus Ecclesiae, ideo Ecclesia quae est superior potest inquirere ut cedat, cum subditos occidit spiritualiter, injuste detinendo.“ — „Voluntas Dei est, quod papae perturbanti aut impedienti bonum Ecclesiae quilibet se opponat, quodque si monitus non desistat, ab ejus obedientia recedatur.“ — [2]) Mansi XXVI, 905. — [3]) In der Chronik von St. Denys II, 599 (lib. XIX, c. 5). Martene collect. VII, 597. Preuves des Libertés T. II, c. XX, p. 439. Raynald 1398 No. 5. 15. — [4]) Martene thesaur. II, 1153. — [5]) Martene collectio VII, 599. „Nos omnes numero XVIII existentes et sacrum Collegium Romanae Ecclesiae facientes unanimi omnium voluntate et assensu ea quae — facta sunt, concernentia recessum ab obedientia totali Benedicti collegialiter laudavimus et approbavimus, laudamus et approbamus. Nos a totali obedientia ipsius recedere decrevimus, recedimus et asserimus recessisse.

sie für die ergriffene Maasregel und wünschen, dass „diesem katholischen Anfange“ ein erwünschtes Ende, die Einheit der Kirche, entsprechen möge. Der König wünschte nun die Substraction auch auswärts anerkannt zu sehen; in einzelnen flandrischen Städten geschah dieses bereits im Beginne Octobers, in Besançon am 30. October [1]), am 30. November von Seite der Königin von Sicilien [2]), am 7. December in Cambray [3]), am 12. December in Castilien [4]), am 14. Januar 1399 in Navarra [5]). Die Florentiner hatte der König ohne Erfolg zur Substraction gegen Bonifaz aufgefordert [6]). Nochmals sandte der König Pierre D'Ailly an Benedict, um diesen zur Nachgiebigkeit zu bewegen, aber Benedict blieb unbeugsam. Er forderte die Bürger Avignons unter Hinweisung auf die Befestigung ihrer Stadt und den Beistand, den der König von Arragonien senden werde, zum bewaffneten Widerstande gegen den Maréchal Boucicaut auf, der mit Waffengewalt gegen den Papst einzuschreiten den Auftrag hatte. Allein auch die Bürger verliessen ihn wie die Cardinäle; sie übergaben die Stadt gegen hinreichende Sicherstellung ihrer Person und ihres Eigenthumes und Benedict wurde in seiner Felsenburg eingeschlossen.

Erkannte Frankreich Benedict als rechtmässigen Papst an, dann war nach der zu Recht bestehenden kirchlichen Ordnung die Substraction und das Verfahren gegen den Papst ein im höchsten Grade gesetzwidriger Act. Ein grosser Theil der Versammlung zu Paris hat sich diese Ungesetzlichkeit sicher nicht verhehlt, wie die gleich erfolgte Reaction und noch mehr der geringe Widerstand beweist, als der König später ganz einseitig die Obedienz restituirte. Wie erklären wir nun die überwiegende Stimmenmehrheit, durch welche die Substraction beschlossen wurde? Abgesehen von einschüchternden äusseren Einflüssen hatte die Universität durch ihren Sprecher die Sachlage so hinzustellen gewusst, dass die Substraction, wenn gleich dem canonischen Rechte entgegen, doch durch das höhere göttliche und natürliche Recht als Selbsterhaltung der Kirche geboten und damit nur die Alternative gelassen schien zwischen Gehorsam gegen den Papst und Verletzung der Pflichten gegen die Kirche und ihr „wahres Haupt, Christus“ und da konnte die Wahl nicht zweifelhaft sein, zumal bei der bereits in weiten Kreisen verbreiteten Gesinnung zur Neutralität [7]), die in der Substraction nur einen annähernden Schritt dazu fand. Die Regierung wollte die Neutralität nicht, aus Besorgniss, ihre frühere Haltung damit bloss zu stellen, lieber verstand sie sich zu dieser halben ungesetzlichen Maasregel, in der Voraussetzung, Benedict damit zur Nachgiebigkeit zu bringen. Allein, bemerkte der Bischof von St. Pons sehr richtig, wenn nun Benedict nicht cedirt, was dann? Diese Frage löst das folgende Capitel.

---

[1]) Martene collect. VII, 601. — [2]) L. c. 602. — [3]) L. c. 610. — [4]) L. c. 613. Raynald. 1398 No. 25. — [5]) Bul. IV, 869. — [6]) Martene l. c. 627. — [7]) Gerson sagt 1396 (Opp. II, 16): „Magna pars catholicorum est neutra, sic quod credit quod neuter sit papa aut in dubio suspensum se tenet.“

Viertes Capitel.

Unionsversuche bis zur Neutralitäts-Erklärung Frankreichs.

Es war vorauszusehen, dass die Maasregeln Frankreichs gegen Benedict XIII. auf die Obedienz Bonifaz' IX. nicht ohne Einfluss bleiben würden. Noch 1398 waren in Folge eines Reichstags-Beschlusses zu Frankfurt deutsche Gesandten bei Bonifaz erschienen mit dem Gesuche der Cessio, wenn Benedict cedire; es gelang ihm zwar, die Gesandten für sich zu gewinnen, aber einzelne Fürsten sprachen bereits von Neutralität [1]). Die Annäherung Kaiser Wenzels an Frankreich machte die Lage des Papstes noch bedenklicher, und nur die durch seine Mitwirkung [2]) erfolgte Entsetzung des Kaisers führte einen Stillstand herbei. In dem Eide, den er dem römischen Könige Rupert vorlegte, sprach sich eben so seine Besorgniss aus, wie seine Absicht, jeden andern Weg zur Einheit, als den der Unterwerfung der anderen Obedienz, zu hindern [3]). Auch England wäre ihm verloren gegangen ohne die 1399 vollführte Entthronung König Richards II. durch Heinrich von Lancaster. Selbst in Italien wurden sehr bedenkliche Mahnungen zum Frieden laut; die Cessio, schrieb der Florentiner Collusius an den Markgrafen Jobst von Mähren und Brandenburg [4]), sei der nicht durch Fleisch und Blut, sondern von dem Vater im Himmel eingegebene Weg zum Frieden; wenn ihn die beiden Päpste nicht betreten, dann sind sie nicht mehr Felsen, sondern Steine des Anstosses für die Kirche, die man verwerfen muss, bis sie sich verstehen, der Grundstein zu werden, auf dem die beiden Hälften wieder Eins werden können. Leider seien in der Sache nicht Gewissenhaftigkeit, sondern unlautere Interessen maasgebend [5]). Dieses Schreiben (vom 20. August 1398) fand in Frankreich grossen Beifall; Carl VI. nahm in der erwähnten Aufforderung an die Florentiner (S. 149), sich dem Gehorsame Bonifaz' IX. zu entziehen, ausdrücklichen Bezug darauf, und bei dem Einflusse, welchen Frankreich durch seine Stellung in Italien auf die kleineren Staaten übte, war Grund genug für Bonifaz, zu befürchten, das Beispiel Frankreichs möge Nachahmung finden. Allein in Frankreich selbst traten Verhältnisse ein, welche den Fortbestand der beiden Obedienzen noch für einige Zeit

---

[1]) Martene collectio T. VII, Praefatio p. LX. — [2]) Raynald 1400 No. 12. — [3]) Ibid. 1401 No. 5. Rupert musste geloben: „quod absque licentia, consilio et mandato Domini nostri ejusque sacri Collegii Cardinalium ad sedandum praesens schisma nefarium se non intromittat, nisi quantum sit et evidenter appareat atque cedat in augmentum et conservationem et statum Domini nostri et successorum ipsius canonice intrantium — non obstante quacunque promissione alias per eum forte super iis facta et ex hoc etiam nullam viam super iis datam vel dandam ab adversariis acceptabit nec ab aliis acceptari permittet.“ — [4]) Martene thesaur. II, 1153. — [5]) L. c. 1158. „Eoque res deducta est ut quilibet illi crediturus esse videatur, a quo plus emolumenti receperit et honoris: quilibet avaritiae studet et ambitioni: Dei timor et conscientiae rectitudo prostratus jacet, cujus apud mortales tam facilis est cura quam jactura.“

sicher stellten. Ungeachtet die im Januar 1399 nach Paris gekommenen Cardinäle von Poitiers, Thury und Saluce die Maasregeln gegen Benedict durch allerlei Klagen über ihn zu rechtfertigen [1]) und die Cardinäle de Thury und d'Aigrefeuille in Schriften den Papst als Schismatiker und der Häresie verdächtig zu brandmarken suchten [2]), um durch diese Gesinnung den Hof günstig zu stimmen, sie in ihren Rechten und Einkünften zu schützen, und wirklich auch eine jährliche Pension von 2000 Thalern für Jeden aus dem königlichen Schatze erwirkten [3]), gab der König doch auf Verwendung einzelner Herren seiner Umgebung dem Maréchal Boucicaut die Weisung, gelinder gegen Benedict zu verfahren. Der Maréchal beschränkte sich in Folge dessen auf eine blose Blocade des Schlosses und liess diejenigen Bedürfnisse, an denen man im Schlosse grossen Mangel litt, z. B. Holz, so dass Benedict lange schon warmer Speisen entbehren müssen, ungehindert hineinschaffen. Ein Fluchtversuch, den bei solchem Anlasse der Cardinal von Pampeluna nebst einem anderen dem Papste Treugebliebenen unternahm, zog Beiden hartes Gefängniss zu, in welchem der Eine den Hungertod gestorben sein soll, während der Andere seine Freiheit mit einer hohen Summe erkaufen musste.

König Martin von Arragonien nahm es auf sich, eine Vermittlung zwischen Benedict und dem französischen Hofe einzuleiten. Seine Gesandten [1]) erlangten, dass Carl VI. alle Feindseligkeiten einzustellen und den Papst unter seinen eigenen Schutz zu nehmen versprach, wenn sich dieser nur zur Cessio bereit erkläre, für den Fall, dass der Gegner cedire oder sterbe; Alles aber unbeschadet der Substraction und ihrer Wirkungen. Benedict scheint darauf eingegangen zu sein, denn er erbat sich zum Schutze seiner Person den Bruder des Königs, den Herzog von Orleans, den er während der Verhandlungen ganz für sich gewonnen hatte. Die Folgen dieses Verhältnisses traten später zu Tage, einstweilen hatte Benedict Zeit und gelinde Behandlung gewonnen. Noch günstiger für Benedict wirkte die Erfahrung, welche der französische Clerus, der in seiner Mehrzahl die Substraction gewünscht und gebilligt hatte, nun von den Früchten derselben machte. Die königlichen Commissäre hatten zwar auf der Versammlung zu Paris die Aufrechthaltung der „Freiheiten der gallicanischen Kirche“ verbürgt; aber man fand sich jetzt schutzlos der weltlichen Macht anheimgegeben, da diese 1399 bei gänzlicher Erschöpfung der Finanzen zu kirchlichen Steuern, zunächst einem dreijährigen Zehnten, ihre Zuflucht nahm; man betrachtete den Patriarchen von Alexandrien als den moralischen Urheber dieser Steuer und warf ihm vor, mit seinen Friedensvorschlägen nur auf eigene Bereicherung bedacht zu sein. Als 1402 der Herzog von Orleans eine Abwesenheit des Herzogs von Burgund vom Hofe benützt hatte, um sich von seinem Bruder eine unum-

---

[1]) Chronik von St. Denys II, 676 (lib. XIX, c. 12). — [2]) Raynald 1398 No. 17—28. — [3]) „ut in cunctis arduis eorum consilio (Rex) uteretur.“ — [4]) Die Actenstücke der Verhandlungen zu Paris und Avignon in Martene, collectio VII, 634—74.

schränkte Gewalt in der Reichsverwesung übertragen zu lassen, wurden zur Aufbesserung der Finanzen des Herzogs auch den Prälaten drückende Steuern auferlegt [1]). Die Protestationen einzelner Bischöfe waren umsonst, und die desshalb auf einer Synode zu Avignon 1403 geführten Verhandlungen gewähren ein treues Bild der Ohnmacht, in der sich auch die ausdauerndste Vertretung kirchlicher Rechte gegenüber dem Absolutismus fürstlicher Macht befindet [2]); denn die Widerstrebenden wurden sogleich mit der Einziehung ihrer gesammten Einkünfte bedroht, ja der Präsident der Rechnungskammer, der Erzbischof von Sens, Guillaume de Dormans, hatte sogar auf Excommunication gegen die sich Weigernden erkannt! Die Universität hatte sich früher schon, theils durch Nichtbeachtung ihrer Privilegien und Anhaltung zur Zahlung Seitens der königlichen Beamteten, theils durch die Zurücksetzung ihrer Glieder Seitens der Bischöfe in Verleihung von Beneficien so verletzt gefühlt, dass sie in der Fastenzeit 1400 ihre Vorlesungen und Predigten eingestellt [3]). Man suchte sie durch einzelne Gewährungen zufrieden zu stellen. Diese Zustände liessen die Substraction in ganz anderem Lichte erscheinen, zumal sie in einzelnen Ländern der Obedienz Benedicts, wie in Arragonien und Schottland, gar nicht zur Ausführung kam. Nicht nur im Clerus, selbst unter den Prinzen hatten sich bereits Parteiungen darüber gebildet; die Herzoge von Berri und Burgund waren dafür, der Herzog von Orleans dagegen; er werde, drohte er einmal, wenn nicht bald die Sache in's Reine gebracht werde, selbst nach Avignon gehen und den Papst befreien, was indessen nur eine strengere Bewachung Benedicts und Abschneiden aller Correspondenz mit ihm zur Folge hatte [4]). Die arragonesischen Gesandten, der Bischof von St. Pons, die Abgeordneten der Universität Toulouse unterstützten den Herzog auf das eifrigste. Auch D'Ailly, Gerson, der seit 1401 aus Flandern zurückgekehrt war, und Nicolaus de Clemanges wirkten für Freigebung Benedicts und Rückerstattung der Obedienz. Letzterer wandte sich 1402 in einem Schreiben an den König [5]), in welchem er die Substraction als Missachtung der Kirche selbst bezeichnet [6]), von der zu befürchten, dass sie Christus an dem Könige und seinem Reiche durch schmerzliche Heimsuchung rächen werde. Nach Ostern 1402 berieth der König die Sache im Staatsrathe mit den Prinzen. Die Universität Paris suchte zwar den König in einer eigenen Audienz zur Aufrechthaltung der Substraction zu bestimmen, stellte aber Tags darauf, durch den Unwillen des Herzogs von Orleans veranlasst, als das Zweckmässigste die Berufung eines Concils der gesammten Obedienz Benedicts vor. Auch die in Paris anwesenden Cardinäle sprachen sich, bis auf den Cardinal von Saluce,

---

[1]) Chronik von St. Denys III, 24 (lib. XXIII, c. 2). — [2]) L. c. und Mansi XXVI, 835—40 u. 957—98. — [3]) Chronik von St. Denys II, 688 (XX, 1) und Bul. IV, 884. — [4]) Chronik III, 61 (XXIII, 13). — [5]) Opera ed. Lydius epist. XVII, p. 61—72. — [6]) L. c. p. 63. „In vicariis suis sicut Christus auditur et colitur, ita Ecclesia contemnitur et spernitur....“ p. 70. „Quis non jure optimo dubitare debeat, ne Christus verus Deus noster injuriam sui vicarii suam deputans, tam letalem ac funestam plagam sibi et suae Ecclesiae per nos inflictam non inultam abire permittat...“

durch den Bischof von St. Pons bearbeitet, gegen die Substraction aus und verliessen Paris. Hatte ja schon im November 1400 der Cardinal von Praeneste dem Könige und den Prinzen erklärt [1]), nur aus Rücksicht, dass der König und die Prinzen die durch die Substraction der Kirche geschlagene Wunde heilen würden, hätten die Cardinäle in dieselbe gewilliget; eine Versicherung, die an der Haltung eines grossen Theiles des Collegiums gegen Benedict keine Bestättigung findet. Unter allen diesen Anschreiben und Erklärungen erregte das meiste Aufsehen ein Schreiben der Universität Toulouse an den König [2]), indem sie eine Widerlegung der von der Universität Paris für die Substraction geltend gemachten Gründe darbot. Bei allem Anscheine eines sich über die traurigen Zustände der Kirche abhärmenden Eifers, blickt doch aus diesem rhetorischen Schmerze und dieser gehässigen kirchlich-politischen Denunciation das eigentliche Motiv, Rivalität gegen die Pariser Universität, hindurch. „Sie", klagt die Universität Toulouse, „die echte Rebe des wahren Weinstockes", habe bereits auf der Pariser Versammlung gegen die Substraction gesprochen, aber gewaltsam, nicht mit Gründen, habe man ihre Stimme erstickt [3]). Nach dem Beispiele Christi habe sie geschwiegen, weil sie keinen Erfolg ihres Wortes gehofft, nun aber müsse sie sprechen, ergriffen vom Feuer des hl. Geistes, und in Schmerzen gleich einer Gebärenden; habe doch auch die Eselin Bileams in ihrem Schmerze gesprochen und der stumme Sohn Solons beim Anblicke der Gefahr des Vaters die Sprache wieder gefunden. Hier aber handle es sich um den Vater der Väter, der von seinen Freunden geschmäht worden! Wenn Cham verflucht wurde wegen des Spottes gegen den Vater, wieviel mehr Jene, die gegen Gottes Stellvertreter den Mund aufthun, sie, die Gelehrten, die Gottes Gesetz verfälschen, die Satzungen der Kirche, und der Päpste nicht achten und ihre lügenvollen Gedanken mit künstlicher Rede begründen! In solchen Sachen gezieme nicht dem kindischen Gerede der Grammatiker oder der Geschwätzigkeit der Logiker — ein Compliment, das die Magistri artium zu Paris nicht vergassen — sondern der Theologie und Rechtswissenschaft das Wort." Die Gründe, die gegen die Substraction gerichtet werden, sind die bekannten, dass ohne Genehmigung des Papstes kein Concil zusammentreten oder gar über ihn richten könne. „Die Substraction sei daher gleich dem Abfalle der Engel, der Ungehorsam gegen den Papst sündhaft und strafbar wie der Ungehorsam gegen Gott; denn der Papst sei es, auf den die Worte der Schrift gehen: „einen Propheten will ich in deiner Mitte erwecken, und meine Worte in seinen Mund legen; wer auf ihn nicht hört, ich will es rächen!" Welcher Unterthan werde noch seinem Fürsten gehorchen, wenn man dem Stellvertreter des Allerheiligsten den Gehorsam ungestraft entziehen dürfe? Aber sei dieses nicht der Einheit der Kirche wegen nothwendig gewesen

---

[1]) Schreiben bei Martene thesaur. II, 1226—30. — [2]) Bei Bul. V, 4—24. — [3]) „ut, qui jure, ratione et veritate vincere non poterant, saltem impia et sacrilega pugnorum pugna et insultuosis clamoribus obtinerent."

und rechtfertige nicht der Zweck das Mittel? Nein, denn das hiesse den Nächsten mehr lieben als sich selbst und ein sicheres Uebel veranlassen eines zweifelhaften Gutes wegen. Denn diejenigen, die sich dem Gehorsame des Papstes entziehen, sündigen mehr, als die römischen Schismatiker, die ihm gar nicht mehr gehorchen. Und die Einheit habe man auch nicht gewonnen, vielmehr die Spaltung vermehrt [1]). Nur die Unwissenheit, Bosheit und gemeines Interesse habe für die Substraction gewirkt [2]). So erhebe dich denn, wird dem Könige am Schlusse zugerufen, erhebe dich, Mann Gottes, ergreife die Waffen und deine Macht, nimm das Schwerd, um jeden Ungehorsam zu beugen und jeden Verstand gefangen zu nehmen in den Gehorsam des Statthalters Jesu Christi; denn nicht umsonst ist dir das Schwerd anvertraut worden, mit ihm bist du gehalten, die Kirche zu schützen, die im Papste ist, und den Papst, der in ihr ist."

Dieses Schreiben zog nicht blos den Abgeordneten der Universität Toulouse eine Verhaftung Seitens des Herzogs von Berri, sondern ihr selbst sehr heftige Entgegnungen zu, sowohl durch die Universität als durch Andere [3]). Die mildeste dieser Entgegnungen ist jene Gersons. Wir müssen jedoch erst die weiteren Bemühungen Gersons um Herstellung des Friedens nachholen und seine Ansichten über Restitution der Obedienz an Benedict kennen lernen, weil wir daraus zugleich Näheres über den Stand der Parteien erfahren. Wie Gerson in allen seinen auf das Schisma bezüglichen Schriften neben dem allgemeinen Zwecke der kirchlichen Einheit zunächst auf Annäherung und Versöhnung der durch das Schisma in Parteihass Getheilten hinstrebte, so bot sich ihm dafür ein besonderer Anlass nach seiner Ankunft in Flandern. Dieses Land war 1388 an Burgund gefallen und demzufolge der Rücktritt von der Obedienz Bonifaz' IX. zu jener Benedicts XIII. eingeleitet worden. Allein die einzelnen Corporationen des Landes scheinen nicht alle mit dieser durch den Landesherrn vollzogenen Aenderung einverstanden gewesen zu sein, die beiden Obedienzen standen sich in ihren Anhängern sehr schroff gegenüber, betrachteten und behandelten sich als Häretiker und Schismatiker und sprachen sich gegenseitig die kirchliche und sacramentale Heilsgemeinschaft ab. Die Substraction mehrte nur diese Wirren. Gerson, der als Dechant zu Brugge, auch Flandern als „Vaterland" betrachtete, suchte in einer Schrift durch Weckung des Bewusstseins der Einen auch im Schisma fortbestehenden kirchlichen Gemeinschaft diesen Hader zu vermitteln [4]). Er entwickelt

---

[1]) L. c. p. 15. „Adeo videmus schismatis tribulos pullulare, quod non est regnum, non provincia, non Dioezesis, non territorium, non capitulum, non collegium vel conventus, imo nec vix domus, quin sint ratione hujusmodi substractionis novum schisma facientes inter se pertinaciter subdivisi." — [2]) p. 17. „Quo judicio fuit substracta obedientia non intelligimus, nec etiam, ut credimus, intelligunt, qui fecerunt, nisi ipsum vel ignorantia, vel excogitata malitia vel ambitionis ignominia vel avaritia vel inimicitia procuravit." — [3]) Die Elaborate bei Bul. V, 25—53 und Gerson Opp. II, 88—94. Nach Gieseler, K. G. II, 3, p. 145 findet sich die Entgegnung des Simon Cramaud handschriftlich auf der Universitätsbibliothek zu Bonn. — [4]) „De modo habendi se tempore schismatis" Opp. II, 3—7; die Bemerkung der Herausgeber „scrip-

den oben [1]) aus einer seiner Predigten mitgetheilten Satz: es sei durchaus nicht häretisch, einen der beiden um den Primat Streitenden nicht als Papst zu betrachten, denn kein Satz, dessen Erweis von der Wahrheit zufälliger Umstände abhänge, gehöre in das Gebiet des Glaubens [2]); im vorliegenden Falle sei es um so vermessener, die Anhänger der einen oder anderen Obedienz oder die Neutralen als ausser der Gemeinschaft des Heils befindlich zu betrachten, als ein sicheres Urtheil über den wahren Papst durch die verwickelte Sachlage unmöglich und Viele in beiden Obedienzen bereit seien, der Wahrheit zu gehorchen, sobald sie selbe nur hinreichend kennen lernen; auch abgesehen davon könne ja Jeder seinen Beitritt zu der einen oder anderen Obedienz an eine ausdrückliche oder stillschweigende Bedingung knüpfen, wie dieses auch bei der Anbetung der Hostie auf dem Altare geschehe, wenn ein Zweifel sich erhebe, ob der Priester gültig (rite) consecrirt habe [3]). Aergerniss gebend und zur Häresie führend ist daher die Behauptung, in der einen oder anderen Obedienz hätten die gespendeten Sacramente keine Gültigkeit, die Priester seien nicht wahrhaft geweiht, die Kinder nicht wahrhaft getauft und man dürfe darum nicht an dem Gottesdienste der anderen Partei Antheil nehmen. Es ist ja bei dieser Ungewissheit des Thatbestandes sogar möglich, dass Einige auf Seite des wahren Papstes stehen und dennoch Schismatiker, und Andere auf der entgegengesetzten Seite wahre Glieder der Kirche sind, je nachdem eine der Kirche ergebene oder selbstsüchtige Gesinnung ihre Parteinahme bestimmt hat. Es ist daher weit sicherer, an der Herstellung der Einheit der Kirche mitzuwirken durch Förderung der Cessio beider Päpste, oder der Substraction in beiden Obedienzen oder durch sonstige gesetzliche Zwangsmittel, als die Untergebenen durch Censuren irre machen und zwischen den Gliedern beider Obedienzen Unfriede stiften; denn das eigensinnige Verharren auf der eigenen Ansicht bringt weit mehr Gefahr als der liebevolle Verkehr mit den Gliedern der anderen Obedienz, wenn nur Bereitwilligkeit da ist, der Kirche zu gehorchen. Es können sich daher die Mitglieder beider Obedienzen wegen der Ungewissheit des Rechtes auf der einen oder anderen Seite unbesorgt nach den kirchlichen Vorschriften richten, die an dem Orte ihres jeweiligen Aufenthaltes gelten und selbst rücksichtlich der sonst dem Papste zustehenden Dispensationen und Absolutionen mit den Verfügungen ihrer Obern sich beruhigen.

Suchte Gerson hier zwischen den Mitgliedern der beiden Obedienzen den Frieden auf der Grundlage kirchlicher Gemeinschaft

---

tum videtur circa initium schismatis« und Dupins Meinung, es sei die erste Arbeit Gersons in Sachen des Schisma, ist offenbar irrig, wie schon das „patria Flandrensis", ja der gesammte Inhalt zeigt; sie gehört vielmehr in das Jahr 1398 oder 99. — [1]) Siehe Seite 89. — [2]) p. 4. „Nulla propositio ad cujus verificationem exigitur veritas unius propositionis contingentis et ad fidem impertinentis est de necessitate aut integritate fidei. — [3]) L. c. p. 5. „Imo semper debet subjungi conditio implicita, ista videlicet: si omnia rite facta sunt secundum institutionem Christi et Ecclesiae."

anzubahnen, so will er in einigen kleineren Tractaten [1]) auch unter den Parteien zu Paris eine Annäherung herbeiführen. Während nemlich die Einen ihre Hoffnung auf Herstellung der Einheit an ein gänzliches Fallenlassen Benedicts durch Entsetzung und lebenslängliches Gefängniss knüpften, hielten die Anderen zu demselben Zwecke vor Allem eine unbedingte Restitution der Obedienz an Benedict für nöthig [2]). Beide Parteien aber schienen darin zusammenzutreffen, dass sie für ein weiteres Verfahren den Zusammentritt der gesammten Obedienz Benedicts zu einem Concile verlangten. Ein solches hatte bereits eine kleine Fraction der Pariser Versammlung von 1398 vor Verhängung der Substraction vorgeschlagen; in den Verhandlungen mit Benedict über Milderung seiner Einschliessung wird darauf hingedeutet [3]), Courtcuisse hatte es Namens der Universität dem Könige als zweckmässig bezeichnet und dieser liess durch den Herzog von Orleans später sich dasselbe von Benedict versprechen [4]). Die Absichten, welche dieser Forderung eines General-Concils der Obedienz zu Grunde lagen, waren sehr verschieden; Seitens der Universität wollte man, wie dieses Gerson andeutet [5]), damit nichts anderes als Zeit gewinnen, um durch einen Zwischenfall vielleicht, wie der Tod Benedicts, weiter gebracht zu werden. Allein in welchem Sinne man immer ein solches Concil verlangte, es konnte, abgesehen von den Schwierigkeiten die bei Berufung und Abhaltung desselben sich ergaben und auf welche auch der castilianische Gesandte aufmerksam machte [6]), unter den bestehenden Verhältnissen nur Anlass zu weiterem Zerwürfnisse und grösserer Spannung zwischen beiden Obedienzen und damit für die Einheit der Kirche verderblich werden. Dieses von allen Seiten herauszuheben ist der Zweck der erwähnten kleineren Tractate Gersons. Gerson geht von dem Wunsche Vieler aus, einen förmlichen Process gegen Benedict einzuleiten. Dieses, sagt er [7]), lasse sich nur auf einem General-Concile dieser Obedienz erreichen; lasse sich aber nachweisen, dass selbst das General-Concil der Obedienz hierin nicht zum Ziele führe, so falle damit das Dringen auf einen Process gegen Benedict von selbst. Dieser Nachweis ergebe sich vorerst durch Hinblick auf denjenigen, der das Concil zu berufen habe, denn, um als allgemeines Concil zu gelten, müsse es gesetzlich berufen sein, da ausserdem Viele die Beschlüsse desselben nicht anerkennen würden. Kein Concil sei ohne päpstliche Autorität als gesetzlich berufen zu betrachten, zumal wenn der Papst die Berufung auf Ersuchen nicht hartnäckig verweigert. Da nun Benedict seiner Würde noch nicht entsetzt sei, weil weder gesetzlich angeklagt, noch gehört, noch überwiesen, so müsse er vor Allem in Freiheit gesetzt und ihm die Obedienz restituirt werden, bevor von einer gesetzlichen Berufung des Concils die Rede sein könne. Zwar sagen Einige, als Schismatiker und Häretiker

---

[1]) Sie finden sich Opp. II, 17—35 und fallen in die Jahre 1400—1402. — [2]) „De restitutione obedientiae" l. c. p. 32. — [3]) Martene collectio VII, 638. — [4]) Bulla Benedicti papae de Concilio generali (seiner Obedienz) celebrando, Martene l. c. 682. — [5]) Tractatus alius de Schismate, II, p. 22. — [6]) „Quaedam proposita per Episcopum Zamorensem" bei Martene collectio VII, 674. — [7]) L. c. II, 17.

sei er ipso jure entsetzt; aber ist er denn als solcher gesetzlich erklärt? Behaupten, es bedürfe da keiner richterlichen Sentenz, wo das Vergehen notorisch sei, heisst alle Grundsätze des Rechtes und der Ordnung in der Kirche verwirren, denn was Einige notorisch nennen, stellen Andere gänzlich in Abrede. Die Schwierigkeiten, die sich aus der verschiedenen Nationalität der Glieder des Concils und der Differenz der Ansichten über die Substraction ergeben, führen auf dasselbe Resultat. Zudem sei man noch nicht einmal genau unterrichtet über die Gesinnung der einzelnen Fürsten rücksichtlich ihrer Stellung zu Benedict. Wollte man also auf eine Untersuchung dringen, ob Benedict wahrer Papst oder Schismatiker sei, so muss man auf die Erklärung gefasst sein, darüber habe man bereits Gewissheit und brauche es nicht weiterer Discussion zu unterwerfen. Gesetzt aber auch, man willige in eine Untersuchung über das Verhalten Benedicts, so muss doch dieser selbst und seine Freunde in ihrer Vertheidigung auch gehört werden, und wenn da nicht Alles, was gegen ihn vorgebracht wird, vollkommen überzeugend und beweisend ist, werden wir (die Universität Paris), die wir für Fortsetzung der Substraction sind, nicht blos nichts erreichen, sondern uns auch, da die Gegner der Substraction die Mehrzahl bilden und die Leidenschaft das Urtheil trübt, einer schmachvollen Verurtheilung aussetzen. Darauf darf man sich nicht verlassen, dass ein Concil unfehlbar sei; wohl ist es dies in Sachen des Glaubens, aber nicht in Thatsachen [1]), und um letztere handelt es sich hier; denn die Entscheidung der Frage, ob die Substraction zulässig war oder nicht, setzt die Kenntniss einer ganzen Reihe von Thatsachen voraus. Und wird Benedict in Anklagestand versetzt, so wird er mit Gegenklagen gegen Bischöfe und Cardinäle, deren einige sich in ihren Schriften gegen ihn zu häretischen Behauptungen haben fortreissen lassen, antworten. In der That, vergleicht man die Schriften gegen Benedict, wie die Antworten darauf, so scheint er in genügender Weise weder des Schisma noch der Häresie überwiesen werden zu können, wovon doch das ganze Verfahren abhängt. Ist aber das Concil in der Erkenntniss der für die Entscheidung massgebenden Thatsachen dem Irrthum unterworfen, lässt sich dann erwarten, dass Jene, gegen welche entschieden wird, sich dem Beschlusse der Majorität unterwerfen werden? Behaupten lässt sich das wohl, aber wie die Dinge stehen ist es moralisch unmöglich. Die Berufung eines General-Concils der Obedienz erscheint daher in jedem Falle bedenklich; denn gibt es keine Entscheidung, so war die Berufung umsonst; gibt es aber eine, der kein Gehorsam geleistet wird, so ist dies präjudicirlich für alle folgenden Concilien und der Keim zu neuen Spaltungen, die für die politischen Zustände Frankreichs nur verderblich sich erweisen müssten, da religiöse Zerwürfnisse die unver-

---

[1]) II, 20. „Nec valet hoc dicere, quod Dominus non permittet errare Concilium; quoniam in eis quae sunt facti aut juris positivi et breviter in omnibus aliis praeterquam in materiis quae sunt pure de fide, Ecclesia fallit et fallitur, servata charitate; patet cum compellit aliquem habitare cum non sua.“

söhnlichsten seien [1]) und die obersten Glieder des Staates in der vorliegenden Frage uneinig sind. Entweder wollen also wir, die wir für die Substraction gewesen sind, die Obedienz restituiren, und dann ist es unstreitig besser, wir thun dieses freiwillig, ohne erst durch ein richterliches Erkenntniss dazu gezwungen zu sein, oder wir wollen nicht; gut, dann setzen wir uns nur den erwähnten Gefahren aus, wenn wir ein General-Concil verlangen. Schwierigkeiten sind also auf allen Seiten; darum möge man lieber mit Verzichtleistung auf ein Concil die Sache den Prinzen und unparteiischen Räthen überlassen, die würden wohl eine Ausgleichung finden.

Es hatten sich aber auch Viele für ein solches Concil der gesammten Obedienz ausgesprochen, weil sie von ihm Herstellung der gesunkenen kirchlichen Disciplin und gemeinsame Regulirung des Verhältnisses zwischen dem Papste und den einzelnen Landeskirchen bei Restitution der Obedienz hofften. Auch diesen Grund wusste Gerson zu entkräften. So wenig ein solches Concil, dem der Charakter der Allgemeinheit abgehe, in Glaubenssachen eine Entscheidung geben dürfe, da es sich ja treffen könnte, dass man etwas als wahr erkläre, von dem in der anderen Obedienz das gerade Gegentheil aufgestellt werde, so wenig dürfe man von ihm eine Reform des kirchlichen Lebens erwarten; denn diese sei unmöglich ohne die Aufhebung vieler unpractisch gewordenen kirchlicher Gesetze [2]), was aber nur durch Beschlüsse der gesammten Kirche geschehen könne. Habe man den ernsten Willen zur Reform, dann würde man durch Provinzial- oder Diözesansynoden noch mehr leisten können als durch ein solches General-Concil der einen Obedienz. Für Regulirung der kirchlichen Verhältnisse in spiritualibus bei Restitution der Obedienz, die doch nur für Frankreich Bedeutung habe, sei ein Concil nicht nothwendig, es könne dieses am einfachsten durch die Cardinäle geschehen. Was aber die Regulirung bei Restitution der Temporalien wie Verleihung der Beneficien, Abgaben, betreffe, so sei hier vor Allem zu beachten, dass, wenn man auch zugibt, der Papst sei nach göttlichem Rechte Herr im Geistlichen und Weltlichen, doch auch zugestanden werden müsse, dass weder die Kirche noch der Papst zu allen Zeiten und in allen Verhältnissen dieses Recht über das Zeitliche gehabt haben, noch haben sollen; erst seit Constantin sei Besitz und Gerichtsbarkeit an die Kirche gekommen und in Folge dessen in der Ausübung der geistlichen Gewalt Seitens der Prälaten ein solcher Missbrauch eingerissen, dass der Papst allmälig alle Jurisdiction und Verleihung von Beneficien an sich gezogen, so dass sich kaum noch ein Bene-

---

[1]) L. c. p. 22. Et hoc jam periculum habemus in januis nisi celeriter et cautissime providerimus: addito, quod nulla sit implacabilior et irremediabilior divisio quam illa, quae fit sub religionis praetextu, in tantum, quod in hoc casu putet frater se obsequium praestare Deo, persequendo fratrem .... — [2]) L. c. p. 26. „Reformatio Ecclesiae universalis fieri non potest in moribus sine abolitione multorum statutorum super Excommunicationibus et ceteris traditionibus nimis multiplicatis, quae nec observantur nec observari possunt rationabiliter ubique propter varietatem morum et temporum ....“

ficium finde, das ein Bischof vergeben dürfe [1]). Viele seien darum der Meinung, die Kirche müsse mit Beseitigung eines Theiles ihrer zeitlichen Rechte und Ansprüche, durch welche sie ganz verweltlicht geworden [2]), auf den Standpunkt der apostolischen oder doch der Zeit Gregors des Grossen, so weit dieses möglich, zurückgeführt werden, wo Papst und Bischöfe, Jeder das Seine ungeschmälert besessen. Eine Schmälerung der zeitlichen Rechte des Papstes stehe nicht im Widerspruche mit seiner Anerkennung als Hauptes der Kirche, denn es ist ein Unterschied zwischen Geistlichem und Weltlichem, und wäre der immer beachtet worden, die Griechen wären heute noch mit uns vereinigt. Der Papst kann Papst im vollen Sinne des Wortes sein, ohne dass er alle die herkömmlichen Rechte über das Zeitliche der Landeskirchen ausübt, vielmehr kann die Ausübung dieser Macht über das Zeitliche aus Gründen gehindert werden [3]). Dem Primate wird ja nichts entzogen, wenn ihm für einige Zeit die Sorge um das Zeitliche genommen wird, sondern er gewinnt dabei; denn wohl ist im Gebiete des Glaubens Einheit des Hauptes — der Leitung — nothwendig, weil ausserdem die Einheit des Bekenntnisses nicht denkbar wäre, aber dieses ist nicht der Fall in Bezug auf die Verwaltung der Temporalien der Kirche; hier müssen die gesetzlichen Bestimmungen nach den Bedürfnissen der verschiedenen Zeiten geändert werden [4]). Durch eine solche Beschränkung der Macht des Primates im Zeitlichen wird der Autorität des Papstes oder der Fülle der ihm von Christo verliehenen Gewalt nicht zu nahe getreten, sondern ihre Erfüllung im wahren Sinne des Wortes erst möglich gemacht, denn der Primat ist nicht zu Gunsten eines Menschen, sondern zum Wohle der Kirche gestiftet, und erfordert dieses eine Beschränkung seiner Macht, so darf es nicht blos geschehen [5]), man ist dazu verpflichtet, denn der Kirche Schädliches zu vermögen ist keine Macht [6]). Von selbst versteht es sich, dass im Falle einer solchen Beschränkung für den Unterhalt des Papstes und der Cardinäle aus dem kirchlichen Vermögen gesorgt werden muss. Eine derartige Beschränkung und Aenderung der bestehenden Rechtsver-

---

[1]) Beachtungswerth für die Haltung Gersons ist der Zusatz p. 27: „Concurrebant ad hoc exactiones multiplices pro statu Papae et Cardinalium, et si fraudes et abusus et simoniae committuntur, relinquo judicandum expertis.“ — [2]) „Abjectis talibus jurisdictionibus pro magna parte, *quae reddiderunt Ecclesiam totam brutalem et carnalem, nil fere sapientem de his quae Dei sunt erga salutem animarum*, non ex se quidem sed abutentium vitio ....“ — [3]) p. 28. „Quae potestas ex causis certis potest cohiberi et arceri, imo debet, ne exeat in actum, sed dimmittat singulis singula ministrare. Nonne Christus fuit papa perfectissimus, nonne similiter Petrus, ipsi tamen omne exercitium abdicaverunt a se in talibus.“ — [4]) p. 31. „De istis temporalibus administrationibus Ecclesiarum, possessionum, jurium, beneficiorum et similium Christus per se ipsum immediate nullatenus se intromisit nec ordinare curavit, sciens et volens talia esse variabilia secundum exigentiam temporum, personarum et locorum ad communem Ecclesiae utilitatem non ad unius aut paucorum singularem pompam aut inutilem vanitatem sive voluntatem.“ — [5]) „Secundum exigentiam utilitatis Ecclesiae tanquam finis debet haec dignitas (Primat) agibilia sua moderari, praesertim in eis quae non sunt expressa in jure divino; *hoc enim dicere est de jure naturali cujuslibet politiae quod violari non potest aut mutari.*“ — [6]) „Posse mala et inexpedientia Ecclesiae facere, quis diceret esse posse? quis crederet hoc a Christo collatum extitisse?“

hältnisse kann allerdings nur von einem allgemeinen Concile ausgehen; aber ungerecht wäre es, diejenigen, welche, da sich jetzt der Anlass bietet, auf solche Beschränkung dringen, als Schismatiker zu betrachten; nicht die kirchliche Einheit wird dadurch verletzt, sondern nur Gottes Weisheit sichtbar, die aus dem Uebel des Schisma Gutes zu schaffen weiss. Ein Concil unserer Obedienz ist also auch in dieser Beziehung entbehrlich.

Gerson schlägt, um die extremen Wünsche und Ansichten zu einigen, einen Mittelweg vor; man solle über Alles bisher Geschehene jede weitere Klage und Discussion abschneiden, sich gegenseitig in Liebe verzeihen, und die Obedienz an Benedict nur mit gewissen Modificationen restituiren, dabei aber nicht, wie bisher, tonangebend verfahren, sondern die Ehre der anderen Länder der Obedienz berücksichtigen und in dieser gemeinsamen Angelegenheit auch die Meinungen der Anderen zu ihrem Rechte kommen lassen [1]). Habe man sich innerhalb der eigenen Obedienz geeinigt, dann könne man auch der anderen Obedienz mit Erfolg Vorschläge zum Frieden machen.

Den schönsten und lebendigsten Ausdruck seiner versöhnenden Haltung in Mitte dieses Parteigewühles hat uns Gerson in seinem „Trialogus“ hinterlassen [2]). In edlem Schmerze klagt er: „oft habe er allein die hohe Warte der Vernunft bestiegen, um über dem Nebel sündiger Leidenschaften erhaben mit freiem Blicke auf dieses wogende Meer der Kämpfe zu schauen und auf ein Mittel zur Beschwichtigung dieses Sturmes zu denken, der sich gegen das Schiff der Kirche erhoben. Aber, wehe, ich sehe die Steuermänner des Schiffes sich in gehässigen Reden wie mit gezückten Schwerdern gegenüber stehen, flammende Brände der Schmach sich in Streitschriften zuschleudern und so erbittert im Kampfe gegeneinander, dass sie der gemeinsamen Feinde und dessen, was zu thun wäre, vergessend nur darauf denken, wie Einer den Anderen aus dem Schiffe der Kirche hinausstossen könne. Schismatiker, Schlangenbrut, Verräther, rufen sie hier (die Freunde Benedicts), Meinidige, Häretiker, tönt es da (die Universität). Mitten unter diesen beschimpfenden Reden und Schriften stehe ich zagend, denn so schlimm auch ist, was ich gewahre, Schlimmeres noch, fürchte ich, steht bevor. Wehe, wenn die Häresie das Haupt erhebt! Schon werden Fragen ventilirt, die den Glauben sehr nahe berühren, Manches als zweifelhaft erklärt, was bisher unerschütterlich feststand, und wer bürgt, dass nicht die Leidenschaft von der Wahrheit abirrt, sei es,

---

[1]) „De restitutione obedientiae“ II, 34. „Videmus, quod hactenus nocuit velle nimis praeoccupare alios et quasi ducere post nos, et immanere totaliter in iis, quae nos ipsi bona credebamus, sicut utique bona erant. Sed ita sunt homines, ut variae sint eis sententiae et in rebus communibus communem volunt deliberandi autoritatem non perdere. Ex corde nostro intelligamus ea quae sunt proximorum ...“ — [2]) „Trialogus in materia Schismatis“ Opp. II, 88—105. Auch diese Schrift hat durch die Herausgeber der Werke Gersons eine falsche Stellung erhalten, indem man sie in das Jahr 1407 setzte, während ihr Inhalt, z. B. die noch fortdauernde Gefangenschaft des Papstes, der neulich erlassene Brief der Universität Toulouse, deutlich genug auf 1402 oder Anfangs 1403 verweist.

dass sie ihre eigenen irrigen Entscheidungen festhält, oder das von Anderen richtig Erkannte bekämpft? zumal Viele wie im Finstern kämpfen, unbesorgt, ob den Freund, ob den Feind sie treffen. Daher jene Verdächtigungen auf den Grund allgemeiner Rechtssätze, während in der Anwendung derselben auf den concreten Fall sich alle Voraussetzungen als grundlos zeigen, daher die Sprachverwirrung in der Kirche, so dass die Bauleute, oder Jene, die sich für Bauleute halten, einander nicht mehr verstehen. Was ist da zu thun? Zu hindern vermag ich diese Erscheinungen nicht, und ruhig zu bleiben, ist mir nicht gegeben." Die verschiedenen Gefühle, welche diese Zustände in ihm erregen, lässt er in einem Gespräche zwischen dem Eifer, der Liebe (benevolentia) und der Besonnenheit (discretio) hervortreten, den „drei untrennbaren Geschwistern", denn „Eifer ohne Liebe wird hart und belästigend, Liebe ohne Eifer weichlich und matt, beide ohne Besonnenheit sind dem Irrthume und der Täuschung ausgesetzt, wie ohne beide auch Besonnenheit wenig nützt." Der Eifer will in seinem Ungestümme in Wort und Schrift hervorbrechen, keine der Parteien schonen, wenn nur Friede wird; die Liebe verlangt Milde gegen Alle, denn sie deutet Alles günstig, die Besonnenheit vermittelt. Er hat nun den Streit der Dreien aufgezeichnet, „um der Sorgen des Lebens in Etwas zu vergessen — und der Thätigkeit des Inneren eine bestimmte Richtung zu geben, wenn auch kein weiterer Nutzen daraus entstünde." Zuerst klagt der Eifer über die traurigen, nicht länger zu ertragenden Zustände der Kirche. Wenn der thierische Instinct, wenn die menschliche Leidenschaft Alles wage, um zum Ziele zu kommen, was müsse nicht der fromme Sinn für seine Mutter, die Kirche, thun! Sollte er auch im Kampfe unterliegen, wie herrlich, für eine solche Mutter, für den Frieden, für die Freiheit zu sterben! Indessen für uns, die wir die Verheissung ewiger Herrlichkeit haben, ist ein solcher Opfertod noch nicht einmal so gross, da die Heiden, denen diese Verheissung versagt war, sich freiwillig für die Ihrigen dahin gegeben haben. Die Liebe erinnert nun an die Gefahren, denen der Eifer sich aussetze, wenn er sich unter die Streitenden werfe; besser sei es, das Elend zu beklagen, als ohne Erfolg kämpfen und nur Hass ärnten. Aber, sagt der Eifer, steht nicht geschrieben, kämpfe bis zum Tode für die Gerechtigkeit? Wir haben noch nicht einmal bis zum Blute widerstanden, geschweige dass uns das Gerede Anderer hindern dürfte! Gut, ruft die Besonnenheit, aber du unternimmst hier Etwas, was über deine Kraft geht. Denn dieses durch pharisäische Ehrsucht genährte Schisma verliert nicht, wie andere Dinge durch die Zeit an Macht, sondern wächst darin. Wo schon so viele Kräfte an seiner Heilung sich erschöpft haben, welche Hoffnung hast du für einen Erfolg? Wenn ich auch, sagt der Eifer, das Schisma nicht ganz heben kann, wenn ich nur verhüte, dass es in Häresie umschlägt, wohin der Ehrgeiz Vieler drängt. Auch glaube ich schon Viel gewonnen zu haben, wenn ich durch meine Vorstellungen die Parteien bewege, sich ruhig anzuhören, zu verstehen und einander näher zu treten. Dieses geben Liebe und Besonnenheit zu; der Eifer entledigt sich nun seiner Aufgabe in der

Form dreier Schreiben, die zwischen den Parteien vermitteln sollen, nemlich eines Schreibens Namens der Universität Paris an den König, als Beantwortung der Klage der Universität Toulouse, eines Schreibens des eingeschlossenen Benedicts an den König und endlich des Königs an Benedict. „Lasset, ruft der Eifer den Parteien zu, doch keinen Streit unter euch sein, meine Brüder; ihr seid ja Kinder Eines Vaters, Gottes, und Einer Mutter, der Kirche; herrschen auch verschiedene Ansichten unter euch, wie dieses, zumal über Thatsachen, bei der menschlichen Schwäche nicht anders möglich, warum denn jenes Gezänke nach Art der Frauen? Ist es nicht würdiger, durch das Gute überwunden zu werden, als schlecht handelnd zu siegen? Ist jemals Friede durch Parteiung zu Stande gekommen oder Unrecht durch Unrecht gehoben worden? Ist es nicht Beweis eures irdischen Sinnes, dass der Eine ruft: ich halte zu Benedict, der Andere: ich zur Substraction, und ein Dritter: ich bleibe neutral? Gleich einer Heerde Schaafe, in welche in finsterer Nacht der Wolf eingebrochen, weiss Keiner, wohin sich wenden; ein Schwindel hat Alle ergriffen; die Einen wissen nicht, was sie wollen, die Anderen wollen ruhig abwarten, bis sich Alles geklärt hat, Andere, die weder zu handeln wissen noch es wollen, spotten Beider, Viele sind nur durch ihre Leidenschften bestimmt, lassen lieber Alles zu Grunde gehen, ehe sie nachgeben, und sind selbst gegen Jene erbittert, die nicht ihnen entgegen sind, sondern ihnen blos nicht Beifall geben; nicht Wenige sind, gleich dem Schilfrohre beweglich, bereit, um eines Bissen Brodes willen, die Gerechtigkeit zu verlassen. Nur Einzelne sind bereit, der erkannten Wahrheit zu gehorchen und nur auf das zu sehen, was frommt; sie hassen Keinen, von dem sie glauben, dass er aufrichtig die Wahrheit suche, denn sie wissen, dass auch Paulus und Barnabas sich nicht einigen konnten, ohne desshalb einander zu schmähen. Dieses haben Jene nicht bedacht, die im Namen der Universität Toulouse neulich jenen schmähsüchtigen Brief geschrieben [1]). Mögen sie nun vernehmen, was, mit Beseitigung aller Leidenschaft, die Vertreter der Substraction Seitens der Universität darauf zu erwidern haben."

„Wenn die Anklagen, so lautet die Erwiderung, die ihr gegen uns erhoben habt, wirklich begründet sind, dann spricht es sehr gegen die Wahrheit eures Eifers, dass ihr vier Jahre lang geschwiegen und uns und das königliche Haus im Irrthume habt verharren lassen. Wo war denn früher der Schmerz, der, wie ihr sagt, die Stummen beredt macht, als die Wunde noch frisch, das Unrecht kaum begangen war? Hätte er nicht weit heftiger als nach so langer Zwischenzeit hervorbrechen müssen? Aber ihr habt wohl den Ausgang der Substraction abwarten wollen, d. h. ihr pfleget das Recht nach dem Erfolge zu bestimmen; da sehet zu, dass ihr euch nicht täuschet; denn wie Vieles wird mit Klugheit und Kraft begonnen, und ermangelt doch eines glücklichen Erfolges! Des Menschen Sache ist zu säen und

---

[1]) L. c. p. 88. „epistolam plenam maledictis, pungentem injuriis, corruptam opprobriis in illos, qui secum non sentiunt."

zu pflügen, aber das führt zu Nichts, wenn Gott nicht das Gedeihen giebt? Oder habt ihr so geraumer Zeit zur stylistischen Vollendung eures Schreibens bedurft? Nun, dann muss ich gestehen, hättet ihr um eurer Ehre willen eine andere Sprache wählen sollen, denn diese steht schlecht zu dem Lobe, das ihr euch selbst sprecht; aber natürlich, wie der Mensch ist, so spricht er [1]). Ihr sagt zwar, ihr habt uns nicht schmähen, sondern nur belehren wollen über die Pflicht des Gehorsams und die Sünde des Ungehorsams, um die Universität von dem Irrwege der Substraction abzulenken. Abgesehen von der Anmassung, die Universität Paris, die alle anderen an Ansehen und Alter überragt [2]), belehren zu wollen, hättet ihr wenigstens Gründe gebrauchen sollen, die nicht gegen euch selbst gekehrt werden können. Ungehorsam ist das Schwerd, mit dem ihr uns niederzustrecken gedachtet. Wohlan, wir kehren es gegen euch, denn ihr werdet nicht leugnen, dass man Gott mehr gehorchen muss als Menschen; mithin musstet ihr den Verband mit einem als Schismatiker und Häretiker Verrufenen (notorie diffamati) meiden, und dass ihr dieses nicht gethan, dass ihr den Vicar höher gestellt als den Herrn, verdient grössere Strafe als unser Verhalten. Aber ihr habt vielleicht nur zeigen wollen, dass Benedict weder schismatisch noch häretisch sei; das konntet ihr thun, ohne von Ungehorsam und seiner Bestrafung zu reden. Aber immer noch fragt es sich, warum habt ihr das so spät gethan? Viele werden behaupten, es sei geschehen aus Eifersucht gegen die Universität Paris oder aus berechneter Schmeichelei, um bei der Aussicht auf Restitution der Obedienz grössere Ansprüche auf Beförderung zu reichen und hohen kirchlichen Stellen zu haben. Fern sei von uns ein solcher Verdacht, was wir verschuldet, darüber wollen wir nicht thörichte Klagen verlieren. Gesetzt aber auch, es seien Einige von uns zu ihren Bestrebungen für die Substraction durch unlautere Absichten bestimmt worden, was berechtigt euch, über uns Alle abzuurtheilen? denn auch der König, die Prinzen, der Adel, die Prälaten und der Clerus Frankreichs haben für die Substraction sich entschieden. Wohl, sagt ihr, aber diese sind von euch getäuscht worden, und nichts weniger als beharrlich auf der Substraction bestehend. Nun, auch wir halten nur so lange an der Substraction fest, bis uns für das Wohl der Kirche etwas Besseres einleuchtet; ihr müsst also ein gleiches Urtheil über uns Beide sprechen, was ihr jedoch nicht wagt. Aber, werdet ihr fragen, wenn ihr nicht beharrlich auf der Substraction besteht, warum gebt ihr sie nicht auf? Fraget den König darüber, wir folgen unserem Gewissen, denn so weit der Zweifel über die Rechtmässigkeit Benedicts, so weit geht das Recht, von seiner Obedienz zurückzutreten [3]). Die päpstliche Gewalt ist zur Erbauung,

---

[1]) L. c. p. 90. „qualis unusquisque est talia dicit.“ — [2]) „quorum studium antiquius solemniusque tam numero quam merito et auctoritate semper extitisse nec ipsi negaretis.“ — [3]) Pg. 92. „quantum licet dubitare de domino Benedicto, an perdiderit jus in papatu aut quod obedientia ad ipsum est Ecclesiae pestifera, tantumdem fas est ab ejus obedientia recedere.“ Warum dann aber sich nicht offen für Neutralität aussprechen, da sie die nothwendige Folge dieses Zweifels ist?

nicht zur Zerstörung gegründet, und wird sie zum Verderben der Kirche geübt, dann darf sich ihr Jeder nach dem Beispiele des Apostels Paulus widersetzen. Schon nach dem natürlichen Rechte darf man Gewalt der Gewalt entgegensetzen, auch einem Papste oder Könige, wenn man in anderer Weise ungerechtem Tode oder der Schändung nicht entgehen könnte. Besteht dieses im Weltlichen zu Recht, warum nicht auch im Geistlichen? Wenn Jene, die sich der Obedienz des Papstes entzogen haben, der Ueberzeugung waren, dass der Gehorsam gegen den Papst der Einheit der Kirche im Wege stehe, konnten sie nicht in Rücksicht darauf denselben verweigern? Sehet, wir bedienen uns keiner sophistischen Deductionen, sondern halten uns an die zum Heile der Kirche gegebenen Bestimmungen, dass man dem Papste, wenn er vom Glauben abfällt, oder nicht nach der Wahrheit des Evangeliums wandelt, in's Angesicht widerstehe, dass man Gewalt der Gewalt entgegenstellen darf, dass man Gott mehr gehorchen müsse als den Menschen, dass das öffentliche Wohl dem des Einzelnen vorangeht, wenn letzteres nur im gemeinsamen Wohle seine Begründung hat [1]). Weil ihr diese Grundsätze nicht versteht und nicht begreift, dass Einer, der wahrer Papst ist, oder dafür gehalten wird, auch aufhören könne, wahrer Papst zu sein, darum klagt ihr uns des Ungehorsams und Irrthums im Glauben an, während wir nur Gottes Gesetz erfüllt haben, das befiehlt, den Gottlosen zu meiden, den für einen Heiden und Publicanen zu halten, der die Kirche nicht hört, und lieber ein Glied auszureissen, als den ganzen Leib zu Schaden kommen zu lassen.

Wir müssen nun auch Gründe fordern, warum ihr von dem Beschlusse des Königs und Reiches abgewichen seid, denn wenn Jeder nach Gutdünken den gemeinsamen Beschlüssen sich widersetzen dürfte, wo bliebe da die staatliche Ordnung? Ausserdem ist es eine bekannte Maxime, das einmal Geschehene zu dulden, wenn man sich auch bei seinem Beginne mit Recht widersetzte [2]). Euer Bedenken, man dürfe der Menge nicht folgen im Unrecht, gilt nur bei dem anerkannt Schlechten, denn auch die grösste Zahl macht aus dem Unrechte nicht Recht, aber nicht im Gebiete des Erlaubten; hier darf man das eigene Gewissen nach fremdem Urtheile richten. Eben so wenig bieten die „unlauteren Absichten", in denen Einzelne für die Substraction gewirkt haben mögen, eine Entschuldigung für euern Separatismus; denn in öffentlichen Angelegenheiten ist dieses nicht zu vermeiden, auch wirkt Gott nicht blos durch Gute! Wie oft haben ungläubige und tyrannische Fürsten die besten Gesetze gegeben! Uebrigens ist bei euch auch nicht Alles rein, und es wäre arger Pharisäismus, dieses in Abrede stellen zu wollen. Darum lasset von dem Verdächtigen und Schmähen

---

[1]) L. c. p. 92. Hae sunt regulae quas summus Ecclesiae praelatus propter Ecclesiae utilitatem stabilivit. Quod papae si apostatet a fide resistendum est ei in faciem, et si non recte ambulet ad veritatem Evangelii, et quod vim vi licet repellere, quod Deo magis est obediendum quam hominibus, quod bonum publicum praeferendum est bono particulari, quod ad publicum ordinatum est. — [2]) p. 94. „Multa tolerari debent jam facta, quorum inceptis contradicere dignum erat."

und seid überzeugt, dass die Universät Paris in Sache der Substraction mit gutem Gewissen gehandelt hat; wäre nur der Erfolg gleich gut, aber das liegt ausser ihrer Macht."

War diese Entgegnung dazu bestimmt, den Freunden Benedicts die Sache der Substraction in einem besseren Lichte erscheinen zu lassen, so sollten nun auch die Vertreter der Substraction zu einer milderen Beurtheilung des Papstes und seines Verhaltens gebracht werden. „Wenn in diesem Leben, stellt ihnen der Eifer vor, Nachsicht unentbehrlich ist, wer hat gerechteren Anspruch darauf als die Regierenden? Stets sind sie umgeben von den Späherblicken der Selbstsucht, die bald durch Lüge, bald durch Schmeicheleien, bald durch Verleumdung, bald durch Verdächtigung Andere zu stürzen und ihr eigenes Interesse zu fördern sucht. Blosgestellt allen Pfeilen der Verführung, verdienen die Regierenden eher Mitleid als Neid. Sagt mir nicht, mit den Schwachen wohl soll man Nachsicht haben, den Mächtigen aber gebühre scharfe Rüge. Gerade die Fürsten sind hierin schwach und schwächer als Andere, dass sie aus Mangel an Selbstkenntniss sich für mächtig und glücklich halten. Muss man sonst im Leben manches Uebel ertragen und seine Ausgleichung der göttlichen Gerechtigkeit überlassen, so ist dieses noch nothwendiger in Betreff der Fehler der Fürsten. Darum gebietet Christus den Pharisäern und der Apostel, den „widrigen" Herren zu gehorchen, und Aristoteles sagt geradezu, dass der Fürst ausserhalb der Sphäre der Wiedervergeltung steht. Hat dieses Alles seine Wahrheit rücksichtlich der weltlichen Fürsten, wer darf die Pflicht der Nachsicht gegen den Herrn und Knecht Aller, gegen den Papst, leugnen? Mag auch Benedict gefehlt haben, dass er so lange den Weg der Cessio nicht angeboten, lasse man doch auch die irrigen Vorstellungen seiner Umgebung, die Schwäche des menschlichen Herzens, das nach Ehre begierig nicht leicht von ihr lässt, lasse man die Verdächtigungen der Uebelwollenden sowie endlich sein späteres Anerbieten der Cessio auch etwas gelten. Soll ihm allein nichts vergeben werden? Ist der Kerker, der Verlust an Gütern und Ehre, die vielen Drangsale, die er seit vier Jahren erduldet, nicht genug, seine Schuld zu sühnen? Mögen doch seine Gegner sehen, ob nicht mehr persönlicher Hass gegen den Papst als Liebe zum Frieden sie beseele." Um diesen gehässigen Sinn zu erweichen, lässt Gerson ein Schreiben des eingeschlossenen Papstes an Carl VI. folgen [1]), in welchem Benedict mit beredtem Schmerze die erlittenen Drangsale, wie das Unwürdige seiner Behandlung zur Sprache bringt, Gott zum Zeugen seiner Bereitwilligkeit für den Frieden anruft, und an den Edelmuth der Krone Frankreichs appellirt, die, wie einst Athen, sich stets als ein schützendes Asyl für alle Bedrängten bewährt habe. An dieses Schreiben des Papstes reiht sich endlich ein Schreiben Carls VI. an ihn, wie es noch vor Beschluss der Substraction entworfen sein konnte. Der König bittet

---

[1]) Bulaeus IV, 878 sq. theilt sonderbarer Weise dieses rhetorische Elaborat als eine authentische Urkunde Benedicts aus dem J. 1899 mit!

den Papst, das Dringliche ihrer Forderung — der Cessio — der grossen Sehnsucht nach Frieden, die er selbst durch seine ersten Zusagen miterregt, zuzuschreiben. „Hättest du aus freier Liebe die Cessio angeboten, und wäre der andere Theil nicht darauf eingegangen, dann mochten Jene dieses verantworten; du aber wärst mit uns von aller Schuld frei, hättest grossen Ruhm erworben und wärst dem Namen wie der That nach „Benedictus“ geworden. Dieses Alles ist gesagt, nicht um dir Vorwürfe zu machen, sondern dich zu mahnen, Jenen, die für den Frieden thätig sind, nicht falsche Absichten beizulegen, sondern dich nach dem Beispiele Christi herablassend gemeinsam mit uns zu wandeln, bis uns der Friede in dem entgegentritt, der das Entgegenstehende geeinigt hat, Jesus Christus.“

Auf diese Art hat die Liebe den Gründen, durch welche jede Partei ihr Verfahren zu rechtfertigen im Stande war, Gehör verschafft; auf welche Seite aber, fragt der Eifer, wird die Kirche treten? oder wird sich wiederholen, was im Kampfe zwischen Pompejus und Cäsar geschah, dass die Republik mit Cato zwischen beiden stand, ohne sich für den Einen oder den Andern zu entscheiden? Das ist schwer zu sagen; möge Gott zum Lichte und mit dem Lichte zur That verhelfen, denn was hilft sehen ohne wirken? Damit, dass Gottes Hilfe gesucht, aber zugleich auch nach Kräften den Wirren gesteuert werde, ist auch die Besonnenheit einverstanden.

Eine andere Wirkung, als eine gegenseitige billigere Beurtheilung hatte auch Gerson im besten Falle von dieser seiner Arbeit nicht erwartet. Der Standpunkt der Freunde wie der Gegner der Substraction war ein im Principe so sehr verschiedener, dass die ersteren bereits zu Folgerungen fortgerissen wurden, in denen Gerson Gefahr für den Glauben erblickte, wie, dass der Primat nicht auf göttlichem Rechte ruhe, dass nicht eben Ein Papst für die Kirche das beste sei [1]). Da war eine Ausgleichung durch versöhnliche Worte nicht möglich, die neuen Principien hatten noch zu wenig ihre Macht am Leben der Kirche versucht, gleichwohl schien die ganze Zukunft darin zu ruhen; der Glaube an die Allmacht der neuen Theorie war daher noch unerschüttert, die Hoffnung auf den Sieg allgemein. Da man einmal zu weit gegangen war, um sich aufrichtig verständigen zu können, und doch nicht weit genug, um die Grundlage eines dauernden Friedens für die Kirche zu gewinnen, so war die Fortsetzung des Kampfes unerlässlich; denn im Verlaufe dieses Kampfes musste es sich zeigen, ob das neue Princip der Reform, wie es einmal gestaltet war, auch lebenskräftig genug sei, um in Mitte des Bestehenden sich behaupten zu können. Jede blos äusserliche Ausgleichung und Annäherung konnte die Lage der Dinge nur verschlimmern.

Gegen Ende Februar 1403, als der König sich wieder nach längerem Leiden hergestellt sah, wurde eine Versammlung der

---

[1]) L. c. p. 88. „Papam non esse caput universale Ecclesiae jure divino; papam non expedire esse unicum pro Ecclesia.“

französischen Prälaten auf den 15. Mai nach Paris berufen [1]), um über das fernere Verhalten gegen Benedict sich zu benehmen. Der castilianische Gesandte erklärte noch vor Zusammentritt der Versammlung dem Könige, dass sein Hof die Restitution der Obedienz an Benedict beschlossen habe, da die Ruhe des Landes dieses gebiete. Ludwig von Anjou hatte sie in seinem Reiche bereits am 31. Aug. 1402 restituirt [2]). Während nun in Paris noch Discussionen über Restitution oder Fortdauer der Substraction stattfanden, war es Benedict gelungen, am 12. März 1403 seiner Gefangenschaft zu entkommen. Der Herzog von Orleans hatte dieses durch einen normännischen Edelmann, Robert von Braquemont, bewerkstelliget [3]). Benedict nahm auf seiner Flucht nichts mit sich als die Eucharistie und ein Schreiben Carls VI., in welchem ihm dieser seines Schutzes und steten kindlichen Gehorsams versicherte. Der orleanistisch gesinnte Adel, der sich zahlreich in Avignon fand, bewies ihm sogleich die dem Papste gebührende Ehre und rieth Sicherheit halber sich nach Chateau Renard zurückzuziehen. Die Leiden der Gefangenschaft hatten den Papst so wenig erbittert, dass ein piquanter Witz die einzige Repressalie war, die er gegen seine Feinde gebrauchte. Die Einwohner von Avignon wie die Cardinäle, mehrere Bischöfe und Andere, die gegen die Restitution geeifert, schlossen sogleich Frieden mit ihm [4]), und baten demüthig, die Cardinäle auf den Knieen, mit Schluchzen und dem Versprechen künftiger Treue, um Verzeihung. Er verzieh Allen, und meldete am 22. März dem Könige, dem Staatsrathe und der Universität seine Befreiung aus der Gefangenschaft, die er „zur Aufrechthaltung der Gerechtigkeit und zum Schutze der kirchlichen Freiheit unter grossen Gefahren bestanden.“ Die Gesandten Benedicts, die Cardinäle von Poitiers und Saluces, erhielten am 25. Mai im Palais St. Paul eine Audienz und erklärten, sich in wahrem Gehorsam mit ihrem Haupte wieder geeinigt zu haben, da weder Ehre noch Nutzen aus der Substraction erfolgt, vielmehr die kirchliche Ordnung dadurch sehr erschüttert worden sei. Der Papst werde jetzt leichter zu Massregeln für den Frieden gewonnen werden, wozu der König und die Anwesenden mitwirken möchten. Der König verwies auf die angekündete Versammlung der Prälaten [5]). Allein der Herzog von Orleans wollte die Sache gar nicht mehr zu Verhandlungen, für welche die Gegner der Restitution bereits ein ausführliches Memorandum entworfen hatten [6]), kommen lassen; er liess sich durch die Metropoliten die Gutachten ihrer Suffragane über Restitution schriftlich einreichen, und als er am 28. Mai erfuhr, dass die Mehrzahl der Bischöfe für Restitution geneigt sei, wie auch die Universitäten Toulouse, Orleans, Montpellier und Angers, machte er sofort dem Könige darüber Mittheilungen. Dieser, auch aus persönlicher Achtung gegen Benedict [7]), trat dem Wunsche seines Bruders bei und bekräftigte dieses

[1]) Chronik von St. Denys III, 62 (lib. XXIII, 18). — [2]) Urkunde bei Martene thes. II, 1263—65. — [3]) Chronik III, 70 (XXIII, 16). — [4]) Vertrag bei Martene thes. II, 1266—72. — [5]) Chronik III, 86 (XXIV, 5). — [6]) Bei Bul. V, 56—63. — [7]) „(rex) Dominum papam, virum eminentis scientiae, magnae circumspectionis et bonae conscientiae reputabat.“ Chron. l. c.

auf Verlangen desselben durch einen Eid auf das Bild des Gekreuzigten in der Capelle des Pallastes, ja stimmte in der ersten Friedensfreude selbst am Altare das Te Deum an. Die Herzoge von Berri und Burgund, ohne deren Wissen dieses Alles geschehen, waren darüber sehr ungehalten und ihre Anhänger suchten in jeder Weise das Geschehene rückgängig zu machen, zuletzt aber traten sie auf Bitten des Königs bei, auch die Universität Paris, bis auf die englische und normännische Nation [1]). Am folgenden Tage fand in Notre Dame bei feierlichem Gottesdienste die Publication des Beschlusses statt. D'Ailly erklärte: nur im Interesse Frankreichs habe der König diesen Schritt gethan und las die von dem Herzoge von Orleans Namens des Papstes gegebenen Versprechungen laut ab: Benedict werde cediren, wenn der Gegenpapst cedire, sterbe oder sonst beseitiget werde; alle gegen die Cessio gerichteten Erlasse und Processe zurücknehmen, alle gelegentlich der Substraction erfolgten Injurien vergessen; der König werde den Papst um Milderung der Lasten der gallicanischen Kirche bitten, die während der Substraction erfolgten Provisionen bleiben gültig, soweit sie nicht durch Simonie oder anderweitige Rechtswidrigkeit ungültig sind, der Papst werde ein allgemeines Concil seiner Obedienz halten, um über Einheit, Reform und Freiheit der Kirche das weitere zu beschliessen und der König würde zu diesem Zwecke im Verein mit dem Episcopate einstweilen mehrere durch Wissenschaft und Charakter ausgezeichnete Männer ernennen, die das Geeignete für Reform, Union und gute Regierung der Kirche berathend vorbereiten sollen.

Diese Versprechungen, welche alle Wünsche der Unions- und Reform-Freunde in sich schlossen, hielten jeden Widerspruch gegen die Restitution der Obedienz an Benedict zurück und ganz Frankreich glaubte Friedensfeste begehen zu müssen; die Universität that es in der würdigsten Weise, indem sie den alten Zwist mit dem Dominikanerorden endete und diesen in seine früheren Rechte und Ehren einsetzte, zum Verdrusse der übrigen Bettelorden, die sich dadurch im Beichtgeschäfte beeinträchtiget fanden [2]). Am zweiten Pfingsttage hielt Gerson nach einer zur Feier der Restitution veranstalteten Procession eine Predigt, in welcher er seine und der ihm Gleichgesinnten Hoffnungen aussprach [3]). „Der hl. Geist, von dessen Wohnen und Walten in der Seele alle Kraft und Schönheit des Menschen abhänge, werde durch demüthiges Flehen erlangt und in Liebe bewahrt. Weil bisher nicht alle sich wahrhaft vor Gott gedemüthigt, darum seien die Versuche zur Beseitigung des Schisma erfolglos geblieben, und weil doch auch wieder würdige Gebete emporgesandt worden, darum habe der Herr einen Anfang zum Bessern verliehen. Für Frankreich sei die gewonnene Einheit, die Vorbedingung zur allgemeinen Einigung, von hohem Werthe, denn, wie schon

---

[1]) Letztere erklärte nach Chron. III, 98 (XXIV, 7) ihren Beitritt erst am 1. Juni. — [2]) Chronik III, 100 (XXIV, 7). „Propter eorum practicam diminutam in confessionibus audiendis." — [3]) Opp. II, 35—43.

Cäsar bemerkte, dem vereinigten Gallien könne die ganze Welt nicht widerstehen. Mit der Einheit sei auch Wahrheit und Gerechtigkeit zurückgekehrt, denn verschwunden sei der verderbliche Ungehorsam, verschwunden die Verleumdung, Benedict sei nicht gesetzlich gewählt, habe durch sein bisheriges Verhalten sein Recht auf den Primat verloren und man könne ihm ohne Gewissensverletzung keinen Gehorsam mehr leisten; vielmehr, wie einst seine harte Rede bis zur Substraction geführt, so habe sein sanftes Wort die Restitution Allen wohlgefällig gemacht; man sei nun wieder für Belehrung zugängig, denn Sache des Weisen sei es, seine Bestrebungen den Umständen anzupassen, wodurch sie erst Wahrheit erhalten, wie ja auch Christus ungeachtet vielfacher Aenderung der Gesetze diese nicht aufgehoben sondern erfüllt habe [1]). Möge man sich jetzt nur im hl. Geiste einigen, alles Andere werde sich dann von selbst ergeben."

Diese Hoffnungen und Erwartungen, denen man sich so schnell überlassen, wie bald sahen sie sich enttäuscht! Der König hatte durch ein Edict vom 28. Mai die Restitution publicirt [2]); der Herzog von Orleans sandte den Abt von St. Denys und den Archidiacon von Arras an Benedict, um das Geschehene zu verkünden und um Erfüllung der dem Herzoge gegebenen Versprechen zu bitten. Sie trafen ihn am 29. Juni zu Pont de Sorgue. Der Papst empfing sie wohl freundlich, erklärte aber sogleich die während der Substraction geschehene Wahl des Abtes von St. Denys für ungültig, rügte es strenge, dass er diese Würde ohne seine Genehmigung angenommen, übertrug ihm aber zuletzt von Neuem die Abtei. Dieser Schritt war von dem Standpunkte aus, den Benedict bis zum Tode festhielt, consequent, aber für die Rechtmässigkeit der gegen ihn ergriffenen Massregel war er ein vernichtender Schlag. Weitere königliche Gesandte hatten keinen besseren Erfolg, Benedict fand täglich neue Bedenken gegen die Erfüllung der in seinem Namen gemachten Versprechungen. Der Eindruck, den diese Nachrichten in Paris hervorbrachten, bestimmten den Herzog von Orleans, selbst zu Benedict zu gehen. Auch die Universität Paris fügte eine Gesandtschaft bei, die zugleich ein Bittgesuch um Beneficien überreichen sollte; an ihre Spitze hatte man Gerson gestellt [3]), der nicht für die Substraction, wohl aber für bedingte Restitution der Obedienz gewirkt hatte und darum bei Benedict nicht missfällig aufgenommen werden konnte. Benedict empfing im October den Herzog mit vieler Auszeichnung, hielt ihn aber ohne bestimmte Zusicherungen in langen Verhandlungen hin. Am 9. November hielt Gerson zu Marseille eine Rede an Benedict, in welcher er mit Beziehung auf den Text:

---

[1]) L. c. p. 41. „Cum sapientis sit mutare consilium circumstantiis mutatis, imo non immutatur consilium, sed perficitur, quia finem attingit velocius, quemadmodum Christus non venit legem solvere sed adimplere, cum tamen multa in aliam formam mutaverit." Für die Charakteristik Gersons möge man diese Worte nicht vergessen. — [2]) Martene collect. VII, 677; ein anderer Erlass an die Bischöfe ibid. 680; ein weiterer Erlass vom 19. Juni bei Bul. V, 66 e. s. — [3]) Opp. II, 74. „Non tam missus quam coactus legatus ad Dominum nostrum pro parte Universitatis praeclarissimae studiorum, cui ego filius negare potui nihil."

„benedic haereditati tuae“ (Psalm 27, 9.) von ihm in ehrfurchtsvoller, durch reiche Citate aus römischen Dichtern und Geschichtschreibern geschmückter Sprache den Segen erfleht für des Papstes Erbtheil im weiteren Sinne, die gesammte Obedienz, und im engeren Sinne, für die Universität Paris [1]); beide seien dieses Segens in hohem Grade bedürftig. Die Wunden der Kirche zu heilen, sagt Gerson, sei wohl ein schwieriges Werk, aber Gottes Kraft werde mitwirken, nur möge man die alten Zwistigkeiten nicht erneuen, sondern das Beispiel der römischen Consuln im Auge behalten, die, wie sehr sie auch sonst sich entgegenstanden, schnell einig wurden, wenn es das Wohl und den Frieden des Staates galt. Darum habe auch die Universität Paris sich mit den Dominikanern ausgesöhnt, denn sie wisse wohl, dass jede grössere Gemeinschaft im Interesse des Friedens vieles ertragen und übersehen müsse. Der Papst „von Natur milde“ habe durch seine Versöhnlichkeit die Versuchungen des Teufels überwunden, der ihn zu Misstrauen und Rachsucht habe verleiten wollen, Gott werde ihm zum Lohne dafür den Weg des Friedens zeigen; möge er sich nur im Geiste erheben und die Nichtigkeit aller irdischen Macht und Ehre betrachten! Nichts sei ja einem edlen Geiste so hoch, um sich daran zu verlieren! [2]) Auf die schmerzlichen Klagen der Kirche solle er hören, nicht auf die Sprache der Schmeichler; sie reden nur was gefällt, nicht was wahr ist. Aber auch die Universität möge er segnen, damit sie vor ihm sei gleich dem Acker, den der Herr gesegnet, ihm sei sie ja zur Pflege anvertraut [3]); ihrer möge er sich, nicht auf die Stimme des Neides hörend, in Liebe annehmen und die Lehrer, seine Mitarbeiter, nicht in der Dürftigkeit belassen, in welcher sie seit 17 Jahren sich befinden. Die Universität habe dieses Bittgesuch vor ihn gebracht, mehr von seiner Liebe als von ihrem Verdienste erwartend, und habe dabei mehr im Interesse der Kirche als des eigenen Nutzens wegen gehandelt, denn sie lege damit factisch ihren Gehorsam wie die Anerkennung seines Rechtes an den Tag.

Allein Benedict bestand darauf, die ihm als Papst zustehenden Rechte ihrem ganzen Umfange nach, sogar rückwirkend für die Zeit der Substraction geltend zu machen. Er weigerte sich beharrlich, ungeachtet der durch den Herzog von Orleans gegebenen Zusicherungen, die während der Substraction erfolgten Wahlen, Provisionen anzuerkennen, liess in ganz Frankreich durch Commissäre unter Androhung von Strafen nicht blos Rückstände aus früherer Zeit einfordern, sondern auch die ihm sonst zustehenden Bezüge aus der Zeit der Substraction. Dieses rief allgemeinen Unwillen hervor; bereits am 19. December erklärte ein königlicher Erlass [4]) die wäh-

---

[1]) Opp. II, 43—54. „Quae (Universitas) est pars quaedam florentissima et praeclarissima et electa ecclesiasticae haereditatis, pace aliarum dixerim.“ — [2]) L. c. p. 49. „Quid quaeso usquam est tam altum aut pretiosum, pro quo vel adipiscendo vel retinendo generosus animus et divinorum conscius se perdere et alios turbare dignum ducat!“ — [3]) p. 51. „Tu hujus possessor es, tu pastor et cultor, ut opereris et custodias illam tanquam agriculturam vivam.“ — [4]) Chronik von St. Denys III, 124 (XXIV, 26) und Bul. V, 67.

rend der Substraction geschehenen Wahlen und Verleihung von Beneficien für gültig und alle Ansprüche auf dafür zu leistende Bezüge für nichtig; dem Papste wurde diese Verfügung mitgetheilt. Sie stand allerdings in Widerspruch mit der Obedienz gegen den Papst, war aber durch die Ehre des Königs, wie durch das Interesse des Landes geboten. Welche Stimmung dieses Verfahren des Papstes in Gerson hervorrief, der mit so grossem Vertrauen zu Benedict gekommen war, sehen wir aus seiner in Gegenwart des Papstes zu Tarascon gehaltenen Neujahrspredigt 1404 [1]). Mit einem Freimuthe, gegen den auch die kühnsten Aeusserungen der Magister zu Paris nicht in Betracht kamen, da sie ferne, Gerson in Gegenwart des Papstes und der Curie sprach, legt er die Pflicht der Cessio dar, und nimmt von dem elenden Zustande der Kirche Anlass, auf ihre Grundgebrechen und die Grundbedingungen einer künftigen Reform hinzuweisen. Die Structur der Rede ist in der künstlichen Manier jener Zeit gehalten, aber auch in dieser Haltung charakteristisch.

Der Text war aus der Epistel des Festes: „Die Gnade Gottes des Erlösers ist allen Menschen erschienen" u. s. w. Tit. II, 11. 12. „In zweifacher Weise, sagt Gerson, hat sich die erbarmende Gnade unseres Herrn geoffenbart, in der Unterwerfung unter das Gesetz der Beschneidung und in der Erlösung des Volkes, oder in der Demuth und in der Liebe. Daraus folgt, dass Alle, die Gottes sein wollen, sich der Beschneidung des Herzens durch Beseitigung alles Stolzes, alles sinnlichen Begehrens, alles Aberglaubens, alles Hasses zu befleissigen und fromm, gerecht und enthaltsam zu leben haben, vor Allen der Clerus, der mehr Gnade als Andere empfangen hat, aber leider undankbarer als Andere ein weder frommes noch gerechtes noch enthaltsames Leben führt. „Doch, während ich über diese Zustände nachdachte, drängte sich mir die Speculation mit ihren zahllosen Fragen auf: Ist Christus beschnitten auferstanden, also ungleich den Heiden? Ja. Ist also der abgeschnittene Theil und das dabei vergossene Blut auf Erden zurückgeblieben? Es ist hier zu unterscheiden; einige Bestandtheile der menschlichen Natur sind wesentlich (de necessitate), einige gehören zur Harmonie des Ganzen (de congruitate), einige sind überflüssig; nur die ersten beiden sind mit dem Auferstandenen geeinigt, bei den letzteren ist dieses nicht nothwendig. Ist das abgeschnittene Fleisch und das vergossene Blut durch die communicatio idiomatum Gott und Mensch, und in ersterer Qualität auch anzubeten? Darauf wäre viel zu sagen, darum zu weiterem. Was hat die Beschneidung genützt? Sie hat die Erbsünde getilgt, Gnade gewährt, aber das Paradies nicht eröffnet. Was hat sie bei den Frauen ersetzt? Der Glaube. Warum hat die Beschneidung, die zu einem ewigen Bunde geordnet war, aufgehört? Sie hat nicht aufgehört, sondern ist in der Taufe aufgegangen, deren Vorbild sie war. Warum hat Paulus der Beschneidung und anderer Legalien wegen dem Petrus ins Angesicht widersprochen, da er doch selbst einige beschnitten hat? Weil die Be-

[1]) Sermo factus in die Circumcisionis Domini coram Papa, Opp. II, 54—73.

schneidung vor der Taufe nützlich, in der ersten Zeit der Verkündigung des Evangeliums zulässig, nach der Verkündigung desselben aber verderblich war. Wenn Petrus im Glauben unfehlbar war, wie konnte ihn Paulus zur Rechenschaft ziehen? Er that es auf Autorität des göttlichen Gesetzes hin, das uns befiehlt, den fehlenden Bruder zurechtzuweisen, und diesem Gesetze ist Jeder unterworfen. Wenn Petrus dem Paulus sich nicht gefügt, hätte dieser sich seiner Gemeinschaft entziehen oder an ein Concil apelliren dürfen? Wäre dieses Concil über Petrus gewesen oder umgekehrt? Wäre Paulus excommunicirt worden, hätte er diese Censur zu fürchten gehabt? Wäre Petrus in seinem Irrthume verharrt, hätte er dadurch eo ipso sein Papstthum verloren? Wenn nicht, hätte man ihn absetzen können und durch wen und wie? Wenn Petrus mit Gewalt seinen Irrthum hätte vertheidigen wollen, durfte man der Gewalt Gewalt entgegenstellen bis zu Gefängniss oder Tod? Wenn Augustin und Hieronymus über den Streit der beiden Apostel verschiedener Meinung sind, ist einer desshalb als Häretiker zu betrachten? Ich gebot der Wissbegierde endlich zu schweigen, aber sie entgegnete: Darf nicht Jeder, auch der Geringste wissen, was ihm nach göttlichem und menschlichem Rechte zusteht, damit er die Grenze wie seiner Befugniss so auch seiner Unterwürfigkeit kenne? Streiten wir nicht täglich über die Allmacht Gottes, und über die Macht Petri zu sprechen sollte unerlaubt sein? — Kehren wir zur Beschneidung zurück. Warum ist Christus am heutigen Tage beschnitten worden? Um die heute üblichen Superstitionen und sündhaften Gebräuche zu beseitigen. Aber warum bestehen sie noch im Clerus und im Volke, warum begeht selbst der Clerus jene gotteslästerlichen Narrenfeste, sollte da nicht Abhilfe geschehen? Wohl, aber das „es soll“ wird mit dem „es geschieht nicht“ beantwortet [1]). Doch genug nun der Fragen, betrachten wir vielmehr, wie sich die Gnade, die in der demüthigen Unterwerfung Christi unter das Gesetz der Beschneidung erscheint, im Leben der Kirche darstellt.

1. Diese Gnade lehrt, dass Fürsten und Prälaten, wenn man auch sagt, sie seien nicht an das Gesetz gebunden, doch den Gesetzen gehorchen müssen, nicht blos um den Untergebenen ein Beispiel zu sein, sondern aus Achtung gegen Gott, dessen Gnade in ihnen offenbar werden soll. Christus hat das Gesetz erfüllt, damit Fürsten und Prälaten an ihm lernen. Wie sehr ist darum die Verkehrtheit Jener zu beklagen, die über todte menschliche Gesetze das lebendige, ewige Gesetz, das sich in der Liebe vollendet, verachten! [2]). Daher bleibt auch die Beseitigung des Schisma durch menschliche Gesetze unmöglich, bis man auf das göttliche, maas-

---

[1]) „Pluries audisti, quia quaestio per debet solvitur per non fit.“ — [2]) p. 61. Notandum occurrit contra eos, qui tanta obstinatione legibus mortuis humanis adhaerent, legem vivam fundatam in lege aeterna et in aequitate seu Epikeiam penitus vel ignorantes vel spernentes, quod lex perficitur (der Text hat proficitur) et impletur, dum vel in finem meliorem vel salubrioribus mediis ordinatur, qui finis est caritas — alioquin Christus legem antiquam non tam implesset quam solvisset.“

gebende (architectonica) Gesetz der hl. Schrift zurückgeht, das man, in menschliche Satzungen vertieft, nicht erkennen will oder kann. Welche Gefahren und Wirren aber diese Verachtung der hl. Schrift, die für die Regierung der Kirche vollkommen ausreichend wäre, hervorgebracht, zeigt die allgemeine Verweltlichung der Kirche, die bis zur Behauptung geht, dass die Kirche besser durch menschliche Satzungen, als durch das evangelische Gesetz regiert werde [1]). Dieses ist wahrhaft Gotteslästerung, denn die Lehre des Evangeliums hat die Kirche gegründet und erhoben, aber durch die Weisheit von unten, zu welcher die Söhne Agars ihre Zuflucht genommen, ist sie erniedrigt worden, und es ist nur der Gnade des Erlösers zuzuschreiben, dass sie nicht ganz zu Fall gekommen. Diese Curie hat bisher die Theologie wenig geachtet und doch verdankt sie ihr Alles; denn die Theologie hat durch die Predigt der Demuth den frommen ergebenen Sinn in Fürsten und Volk erzeugt, und wenn der mangelt, was bleibt noch der Kirche an Ehre?

2. Diese Gnade lehrt, dass ein Prälat, je höher er steht, um so tiefer in Demuth dienend sich zu Andern herablassen soll nach den Worten Christi (Matth. XX, 26): „wer unter euch der Höhere sein will, sei euer Diener!“ Darum wird der Papst nicht in geheuchelter Demüthigkeit, sondern in tieferem Sinne Knecht der Knechte Gottes genannt, weil er wenigstens der Gesinnung nach bereit sein soll, sein Leben und noch mehr seine Würde zum Wohle eines Jeden, geschweige der ganzen Kirche dahinzugeben. Dieses ist katholische Anschauung, gegründet auf das Wort: „Ein guter Hirte giebt sein Leben für seine Schafe“ (Joh. X, 11). Darum Wehe über die stolzen Prälaten, die ihre weltliche Pracht noch damit entschuldigen, dass sie sagen, durch diesen Pomp werde die Kirche geehrt; geehrt? vielmehr beschwert wird die Kirche durch solches Treiben, denn nicht durch prachtvolle Gewande, reiche Mahle, zahlreiche Diener und Clienten wird die kirchliche Ehre gewahrt, sondern durch Reinheit des Geistes und fromme Betrachtung. Wenn ein Prälat sich in eitler Selbsterhebung wegen solchen Pompes kindisch erfreut, wenn er sich wie ein Götze (idolum) durch äussere Ehrenbezeugungen huldigen lässt, uneingedenk seines Herrn, der unter den grössten Ehrenerweisungen Thränen vergossen, dann erfüllt sich an ihm des Dichters Wort: aus einem Thoren wird ein Narr, denn jede tiefe Leidenschaft macht den Menschen den Besessenen gleich [2]). So fand sich ein durch Beredtsamkeit, Rechtskenntniss und Abtödtung in Ruf stehender Mann, dem der Ehrgeiz den Kopf so ver-

---

[1]) „Quid mali, quid periculi, quid confusionis attulerit contemptus s. scripturae utique sufficientis pro regimine Ecclesiae (alioquin Christus fuisset legislator imperfectus) interrogetur experientia. — Status Ecclesiae nonne factus est totus quasi brutalis et monstruosus, ubi coelum deorsum h. e. id, quod spiritale est, et terra sursum, spiritus serviens et caro dominans? principale accessorium et accessorium principale usque ad hoc, ut quidam deliberare non dubitent, quod per inventiones humanas etiam melius quam per legem evangelicam regeretur, quasi minus anima sit quam corpus.“ — [2]) p. 62. „Omnis passio profundata et radicata circa aliquod concupiscibile, sit illud honor, sit opulentia, sit voluptas, reddit hominem daemoniaco similem.“

rückte, dass er sich nach vielen Täuschungen für den rechtmässigen, einmüthig erwählten Papst hielt und gleichwohl behauptete, seit vielen Jahren nicht zu eitler Ehre versucht worden zu sein: mahnte man ihn, sich dem Urtheile Weiserer zu fügen, bewahre, sagte er, mein Fall ist so einzig, dass ausser mir Niemand ihn kennt [1]). Warum sollte auch die menschliche Schwachheit nicht diesem Grade der Verkehrtheit verfallen können, da der weiseste der Engel durch thörichte Herrschbegierde sich über Gott erheben wollte? Darum soll ein Prälat gerne auf das hören, was ihn demüthig macht (quae humilia sunt et culpabilia de se ipso), denn er hat der Schmeichler ohnediess zu viele, die nur reden, was seinem Hochmuthe wohlthut.

3. Die Gnade unseres Herrn lehrt, dass Prälaten, um gerecht zu leben, ihren Untergebenen nicht die schwere Last von Satzungen und Gesetzen auflegen, die sie selbst nicht tragen wollen. Hier wäre viel zu klagen über leichtfertige Verhängung von Excommunicationen und Irregularitäten, über die zahlosen Provincial- und Diöcesan-Statuten, von denen es ungewiss ist, ob sie mehr im Interesse der Seelen oder des bischöflichen Einkommens sind, über die vielen Reservationen für die Beicht, welche besonders der Beichte geheimer Sünden im Wege stehen. Hätte nicht Christus selbst, wenn er gewollt, das evangelische Gesetz erweitern können? Wohl, aber sich herablassend zur menschlichen Schwäche hat er nur das zum Heile Nothwendige gelehrt, das gleichsam für Nichts achtend, was sich auf Leitung und Erhaltung des vergänglichen Lebens bezieht; denn er wusste, dass, wo das lebendige, ewige, evangelische Gesetz nicht beachtet wird, menschliche Satzungen nicht blos überflüssig, sondern häufig verderblich werden [2]). Will also ein Bischof seine Diöcese heilsam regieren, möge er nicht die Last der Satzungen mehren, sondern gottesfürchtige, durch Verdienste ausgezeichnete Männer als Leiter aufstellen, darauf beruht alle Reform der Kirche. Denn wenn die Säulen, welche das Ganze tragen sollen, faul sind, wie kann sich dieses halten [3])? Mehre man immerhin Satzungen und Traditionen, so lange nicht Demuth, sondern Hochmuth und Begehrlichkeit in den Prälaten herrschen, was wird erfolgen? Sie werden die kirchlichen Stellen an Unwürdige vergeben, und damit Alles verderben. Wird ihnen auch das Verleihungsrecht entzogen und dem Papste vorbehalten, es wird damit nicht besser um die Kirche stehen, da eine solche, alle den Bischöfen zustehende Thätigkeit in

---

1) Die Worte Gersons „mentior si non tempore meo talis apparuit" lassen keinen Zweifel, dass er Benedict nicht damit meinte, aber anzüglich in hohem Grade und damit verletzend blieb das Beispiel immer. — 2) p. 63. „Christus legislator nonne legem evangelicam dilatare potuit? potuerat equidem, sed humanae fragilitati gratiose condescendens necessaria nos docuit ad salutem, ea pro nihilo quasi deputans, quae mortalem hanc vitam jamjam in momento perituram vel regere vel sustentare viderentur, sciens quod nisi lex viva evangelica et aeterna dominetur, leges scriptae non solum supervacuae sed crebro perniciosae reddantur." — 3) „Bonos viros, timentes Deum, aequitate et meritis conspicuos regimini praeficiat, non oneribus legum et statutorum subditos premat, nam super hunc cardinem volvi debet ecce (ecclesiastica wohl) reformatio."

sich verschlingende Machtfülle unnatürlich ist[1]), und die Curie, die nach Art der himmlischen Hierarchie voll Männern gleich den Cherubim und Seraphim sein sollte, in eine Versammlung der Sünder umwandelt.

4. Endlich lehrt die Gnade, dass ein Prälat gegen seine Untergebenen nicht seine Macht, sondern Gnade beweisen soll, dass er sich selbst für seine Heerde in Schmerzen und Seufzern Gott darbringe. Warum sollte er auch zu ungebührlicher Strenge greifen, da er selbst mit Schwachheit umgeben der göttlichen Erbarmung bedarf! Zudem weiss er ja nicht immer, woher die Missstände seines Volkes rühren. Denn gar oft wird der Hirte für die Sünden seines Volkes, das Volk für den Irrthum seines Hirten bestraft. Darum möge er sich, auch wo er glaubt, nur das Gute zu wollen, vor Selbsttäuschung wahren; denn Viele wähnen sich voll der Gnade, die erfüllt sind mit der List des Teufels, so dass sie ihren Hochmuth für Grossmuth, ihre Feigheit und Trägheit für Milde und Nachsicht, ihren unerleuchteten rohen Eifer für Gerechtigkeit, ihre geistige Beschränktheit für ein gutes Gewissen, ihren Ehrgeiz für das Streben, Anderen zu nützen, halten.

Dieses sind die Belehrungen der Gnade, die in der demüthigen Unterwerfung Christi unter das Gesetz der Beschneidung sich kund geben. Wir haben nun noch die zweite Offenbarungsform der Gnade, als erlösende, befreiende Liebe zu betrachten.

Der Eifer, der Sohn der Liebe, unterbricht mich jedoch mit der Frage: Wenn Gott als Befreier und Erlöser Jesus genannt wird, warum liegen wir immer noch in den Banden des Schisma? Wo ist jener Friede, der Allen, die guten Willens sind, verheissen ist! Wehe dir, böser, undankbarer Wille, du allein stehst der befreienden Gnade im Wege, du, der du das Schisma erzeugt und genährt hast, hältst den Frieden ferne! Darum sollen einige Grundsätze näher betrachtet werden, die zur Tilgung des Schisma geeignet erscheinen, denn damit muss die Reform der Kirche beginnen.

1. Das Ziel der kirchlichen wie jeder anderen Verfassung ist Friede und Heil (pax salutifera), darum nennt der Apostel das Ziel des Gesetzes bald die Liebe, bald Christum selbst, in ersterer den Frieden, in letzterem das Heil bezeichnend. Nach diesem Frieden strebt Alles, als nach seiner Bestimmung. Da nach der Bestimmung eines Wesens sich alles Uebrige zu richten hat, und diese Bestimmung mit Nothwendigkeit sich geltend macht, so hat kein Gesetz Kraft und Dauer, so lange und so weit es dieser Bestimmung, diesem Frieden entgegensteht, sondern muss dieser Bestimmung entsprechend geändert oder ganz beseitigt werden, wenn das höchste Recht nicht in Unrecht (Malitia) umschlagen soll. Keiner erfüllt sohin wahrhaft ein Gesetz, der nicht des Gesetzes Ziel, den Frieden,

---

[1]) p. 64. „Nonne monstruosum erit videre caput usurpans membrorum omnium inferiorum officia et quasi sit gladius Delphicus ad omnia se aptans.“

will [1]). Aus der unfehlbaren und unverbrüchlichen Regel des göttlichen Gesetzes müssen daher die neuen Regeln entnommen werden, durch welche das Schisma beseitigt werden soll, und kein Weg zum Frieden darf verschmäht werden, wie sehr er auch den bestehenden Gesetzen entgegen sein mag, wenn nur das göttliche Recht dabei nicht verletzt wird. Dieses göttliche Recht ist das evangelische Gesetz. Unrecht handeln daher Alle, welche die im evangelischen Gesetze Erfahrenen (die Theologen) nicht in dieser Angelegenheit zu Rathe ziehen, sondern vielmehr verachten. Daher jene anmassenden Behauptungen, jene hartnäckige Vertheidigung menschlicher Satzungen zum Verderben der Kirche, wie, es sei nicht erlaubt, die Grenzen der päpstlichen Gewalt zu untersuchen, von Papste Rechenschaft zu fordern, da er doch sündhaft ist, in gewissen Fällen sich ohne den Papst zu einem Concil zu versammeln; oder es sei ein Glaubensartikel: Benedict ist Papst, und ohne Verband mit ihm kein Heil, da doch das Heil der Kirche wesentlich auf Gott und den Gottmenschen Christus gegründet ist, und nur zufällig auf den Papst [2]), indem ja sonst bei erledigtem päpstlichen Stuhle Niemand selig würde!

2. Alle Gewalten der kirchlichen Hierarchie sind für den heilbringenden Frieden da. Wer sich daher dem Missbrauche der Gewalt, d. i. der Tyrannei widersetzt, widersetzt sich nicht der Ordnung Gottes, sondern gehorcht Demjenigen, der befiehlt, den Aergerniss gebenden Theil auszuscheiden [3]). Daraus bildet sich von selbst das Urtheil über das Lob des Gehorsams und die Strafe des Ungehorsams, wie dieses Einige in ihren Schriften herausgehoben haben — Gerson meint wohl das Schreiben der Universität Toulouse —; denn wenn man Menschen gehorchen soll, wie viel mehr Gott. Wenn also der Friede dadurch untergraben würde, dass man Jemand eine grosse Gewalt in der Kirche belässt, aber hergestellt würde, wenn man sie ihm nimmt, müsste das Letztere geschehen; zumal es auf Erden keine Gewalt giebt, die unfehlbar, unabänderlich, und dem göttlichen und natürlichen Gesetze nicht unterworfen wäre [4]). Daraus erhellt auch, wie würdig der Papst gesprochen — ich habe es mit eigenen Ohren gehört —, wie er für den Frieden der Kirche bereit

---

[1]) p. 69. „Cum secundum exigentiam finis cetera debeant moderari et finis est qui imponit necessitatem rebus, necessitas vero legem non habeat, perspicuum est, quod nulla lex habeat aliquid firmitatis, si paci faciendae vel conservandae invenitur contraria, sed debet interpretari ut serviat paci vel penitus aboleri, alioquin juxta dictum Comici: „summum jus summa est malitia“. — Nullo pacto igitur lex servatur non observato legis fine, qui est pax. Sicut in simili christianam doctrinam scribens Augustinus deducit pro regula memoranda, quod nullus textus s. scripturae in sua expositione retinet sensum Spiritus sancti nisi ille caritatem aedificet.“ — [2]) p. 70. „cum salus Ecclesiae in solum Deum ordinetur absolute et essentialiter et in hominem Christum de ordinata lege, sed accidentaliter ordinatur in papam mortalem.“ — [3]) „Si quis abusui potestatis, hoc est, tyrannidi resistet, ille non resistit Dei ordinationi, sed obedit (ei) qui jubet malum tollere de medio et partem scandalizantem abjicere, sicut et licet cuicunque erga quemcunque vim illatam vi repellere, cum appositione inculpatae cautelae.“ — [4]) „Nulla potestas invenitur hic in via quae non subjiciatur legi Dei et naturali et quae non sit peccabilis et auferibilis vel abdicabilis aut pro tempore ab executione suspensibilis.“

sei, bis zur Hingabe seines Lebens zu wirken, wie viel mehr also bis zur Verzichtleistung auf seine Gewalt.

3. Jeder (rationis capax) ist verpflichtet seinem Berufe gemäss für den heilbringenden Frieden der Kirche mitzuwirken; der eine betend, der Andere lehrend, wieder Andere predigend, mahnend oder wie immer handelnd. Dieses folgt aus der Pflicht der Liebe (filiationis) zur Kirche, gegen den Nächsten und gegen Gott (pietatis). Und wenn selbst in dieser Thätigkeit für den Frieden Menschliches mit unterläuft, reine Tugend ist ja ohnehin selten [1]), so ist dieses immer besser als die Trägheit, die nichts thun will. Zwar sagen Alle, sie wollen den Frieden, aber ihn in einer Weise wollen, in welcher er nicht zu erlangen ist, wie durch gewaltsame Unterwerfung der anderen Obedienz oder durch Verfluchung und Trennung, heisst ihn gar nicht wollen. Da jeder Hirte eben so verpflichtet ist, die irrenden Schafe zu suchen, wie die bei ihm verbliebenen zu bewahren, so muss er, wenn dieses nicht anders geschehen kann, als dass er die ihm treuen verlässt, diese verlassen, um beide zu retten, dadurch zeigt er sich erst als der wahre Hirte. Aber, sagt man, durch diese Cessio gibt man den Nachkommen ein schlimmes Beispiel. Möglich; aber eines möglichen künftigen Uebels willen darf man das sichere Gut des gegenwärtigen Friedens nicht hintansetzen.

4. Dieses Gut des heilbringenden Friedens ist so gross, dass zu dessen Erlangung Keiner sich durch Rücksicht auf Würde, Stand, Nutzen abhalten lassen darf, ausser es führte dieses zu einer Sünde gegen Gottes ewiges Gesetz. Wie kann man desshalb die Bedenklichkeiten, die man in Herstellung der Einheit macht, damit entschuldigen, dass man sagt: wir müssen die Ehre unserer Obedienz wahren, damit wir keine Schmach erleiden! Sehet, welche Schmach unser hoher Priester Christus bestanden hat, um Himmel und Erde zu versöhnen! Ihm hat das Zeugniss eines reinen Gewissens vor Gott genügt. Kein Weg zum Frieden soll also verschmäht werden, selbst nicht die Uebertragung des Rechtes von Seite des im Rechte stehenden Theiles auf den anderen Theil, um durch eine neue Wahl des Gegenpapstes oder auf eine andere Art zum Ziele zu kommen; denn es ist besser, die Kirche hat eine Zeit lang keinen Papst und kömmt zum Frieden, als umgekehrt. Wenn auch die Canones dagegen sprechen, dem göttlichen Gesetze ist es nicht entgegen, denn das Heil ist nicht an den Papst geknüpft [2]). Darum soll man auch ein allgemeines Concil, trotz der Besorgniss, dasselbe könne gegen uns entscheiden, nicht zurückweisen; denn wenn auch ein allgemeines Concil nur in Glaubenssachen unfehlbar ist, nicht in Thatsachen, auf deren richtiger Ermittlung doch die Angelegenheit des Schisma ruht, so dürfen wir doch annehmen, dass in dieser Sache, in der menschliche Kräfte einen Ausweg nicht zu finden scheinen, der hl. Geist das Concil wunderbarer Weise zu einer richtigen Entscheidung

---

[1]) p. 71. „raro nascitur granum virtutis sine palea aliqua defectuositatis.“ — [2]) p. 72. „Quod si canones oppositum sanxerunt, lex divina non dissonat; nam ex dicto potest absque papa mortali stare salus.“

leiten werde. Und wer wollte so vermessen sein, dieser Entscheidung seine eigene Ansicht vorzuziehen?

„So lass denn, o Jesus, du unser Friede und Heil, endlich deine Gnade unter uns erscheinen, damit wir, das Rechte erkennend, es ins Werk zu setzen vermögen, da wir durch die Selbstsucht unseres unbeschnittenen Herzens unsere Pfade uns selbst verwirrt haben.“

In diesem, seinem wesentlichen Inhalte nach mitgetheilten Vortrage Gersons, finden wir die Grundzüge seiner Anschauung von der kirchlichen Gewalt und Reform, im engsten Anschlusse, sogar bis zu dem historischen Verstosse mit der Päpstin Johanna, an Heinrich von Langenstein. Wir werden sie später eingehend betrachten. Dass der Vortrag grossen Anstoss bei dem Papste und der Curie erregte, ist leicht erklärlich. Niemals war noch in ähnlicher Weise vor einem Papste geprediget worden. Wenn aber einer der mildesten und besonnensten Charaktere, der bisher immer das Ansehen des päpstlichen Stuhles gegen unkirchlich erscheinende Massregeln in Schutz genommen, sogar einmal förmlichen Protest gegen die beabsichtigte Anklage Benedicts auf schismatische und häretische Gesinnung eingelegt hatte, weil er diese für Kirche und Staat gleich unheilvoll fand [1]), vor dem Papste und seinem Hofe Grundsätze aussprach, die eine gänzliche Umgestaltung des canonischen Rechtes und der hierarchischen Ordnung in sich schlossen, was mochte erst von der Universität und ihren jungen in der Zuversicht des Sieges vor keiner Consequenz zurücktretenden Magistern und Licentiaten zu erwarten sein? Benedict scheint sich desshalb bei dem Herzoge von Orleans, welcher der Rede gleichfalls beigewohnt, beschwert zu haben; dieser verlangte die beiden Reden Gersons im Manuscripte. Gerson sandte sie dem Herzoge, mit einigen Randbemerkungen, welche die Kürze der Zeit vorzutragen nicht gestattete, am Vorabende vor Epiphanie [2]). „Stets, sagt Gerson in dem Begleitungsschreiben, habe er die Cessio für den besten und kürzesten Weg zum Frieden und beide Päpste als durch göttliches Recht dazu für verpflichtet erachtet. Sollte sich in seinen bisherigen Schriften irgend eine dem widersprechende Aeusserung finden, so lasse sich dieses leicht ausgleichen, wenn man nur die verschiedenen Zeiten und Verhältnisse, unter denen er geschrieben, nicht übersehe, der Zweck sei in allen derselbe, Herstellung der Einheit.“ Selbst später noch, als er bereits nach Paris zurückgekehrt, beklagt sich Gerson bei dem damals an der Curie sich aufhaltenden D'Ailly [3]) über die vielen Verdächtigungen, denen er in Folge dieser Rede ausgesetzt sei. Es sei dieses ein Umstand, der das Predigtamt so lästig mache,

---

[1]) Protestatio super statum Ecclesiae Opp. II, 2. Sie ist von Dupin irrig in das Jahr 1395 gesetzt; es ist ja bereits von der vollzogenen Substraction (1398) die Rede; sie fällt in das Jahr 1402. Bul. V, 161 hat sie in das Jahr 1408, gelegentlich der gehässigen Proceduren der Universität gegen die der Anhänglichkeit an Benedict Verdächtigten, gesetzt; dagegen spricht das „expectando deliberationem generalis Concilii hujus Obedientiae“, das nur 1402 gesagt werden konnte. Siehe S. 156. — [2]) Epistola ad Dominum Aurelianensem. Opp. II, 74. — [3]) Epistola Domino Cameracensi l. c. p. 75.

denn nicht blos das Gehörte werde entstellt, sondern Vieles auch als gehört mitgetheilt, was gar nicht vorgetragen worden [1]). Leider habe man ihm, so lange er zugegen gewesen, keinerlei Vorwurf gemacht, denn da hätte er sich vertheidigen können, nun möge es D'Ailly thun, er kenne ihn ja durch und durch [2]).

Am 8. Januar 1404 erliess Benedict, um den Herzog von Orleans einigermassen zufrieden zu stellen, mehrere Bullen [3]), in welchen er theils die Censuren gegen Jene aufhebt, die in irgend einer Weise dem apostolischen Stuhle zu nahe getreten, theils dem Könige ein Concil der gesammten Obedienz in Aussicht stellt, auf welchem der Ehre Frankreichs willen der Substraction nicht gedacht werden soll. Auch erklärt er zur Beruhigung des Königs und Anderer nochmals, dass wenn die Kirche eine Verzichtleistung auf sein Recht und seine Würde als heilsam erkenne, er dazu bereit sei; alle entgegenstehenden früheren Erklärungen nehme er hiemit zurück. Der Herzog traf unbefriedigt mit den Verhandlungen Ende Februars wieder in Paris ein. Um den Schein der Bereitwilligkeit sich zu sichern, knüpfte Benedict ohne Wissen seiner Cardinäle mit Bonifaz IX. Unterhandlungen durch die Bischöfe von St. Pons und Ilerda an [4]). Näheres über diese Gesandtschaft gibt ein Bericht Benedicts selbst an Carl VI. [5]) Die Gesandten waren hiernach im Juni abgereist, hatten von den Florentinern und Bonifaz IX. Geleitsbriefe sich erbeten und erhalten, und waren zuerst am 22., dann am 29. September zur Audienz bei Bonifaz zugelassen worden. Sie trugen auf eine persönliche Zusammenkunft beider Päpste an, zu welchem Zwecke Benedict nach Italien gehen wolle, wenn man ihm nur für die schuldige Ehre und Sicherheit bürge; andere Wege zum Frieden sollten damit nicht ausgeschlossen sein [6]); bringe nur Bonifaz guten Willen mit, so werde die Einheit, um deren willen Benedict bereit sei seinem unzweifelhaften Rechte zu entsagen, gewiss zu Stande kommen. Sollte eine persönliche Zusammenkunft missfallen, so waren sie auch für einen Compromiss bevollmächtiget. Die Sache hatte jedoch keinen Erfolg; Bonifaz, bereits kränklich, war durch einzelne Aeusserungen des Bischofs von St. Pons, die sein Recht bloszustellen schienen, erbittert, und brach allen weiteren Verkehr ab; sein gleich darauf erfolgter Tod (1. October 1404) zog den Gesandten von einem Verwandten des Papstes eine kurze Gefangenschaft zu, aus der sie sich am 12. October mit 5000 Ducaten lösten. Sie wandten sich sogleich, dem Berichte Benedicts zufolge, an die bereits im Conclave versammelten Cardinäle, mit der Aufforderung, sich einer weiteren

---

[1]) „Hanc ego unam esse ex maximis difficultatibus existimo, quae reddunt officium praedicationis onerosissimum — fit enim plerumque (loquor centies expertus), ut praesentes in sermone aliquo non solum depravent bene dicta, sed ea quae nullo modo dicta sunt, constanter affirmant pro prolatis." — [2]) „Coram oculis tuis totus palam sum tibi intus et in cute notus." — [3]) Martene collectio VII. 681 e. r. und Raynald 1404, N. 3. — [4]) Chronik von St. Denys III, 216 (XXV, 22). — [5]) Martene collectio VII, 686—95. — [6]) „quae conventio omnium viarum unionis habendae nedum erat dispositiva et praeparativa sed etiam inclusiva et nullius exclusiva, praeclusivaque expedimentorum, quae possunt unionis debitam et celerem conclusionem turbare."

Wahl zu enthalten. Die Cardinäle hätten eine Antwort zugesagt; während sie nun, aus Mangel an persönlicher Sicherheit, sich nach Florenz zurückgezogen, wurden sie durch ein Schreiben des Cardinals von Aquileja im Namen des neuen Papstes Innocenz' VII. zur Rückkehr eingeladen; als sie aber vorerst Geleitsbriefe verlangten, ihnen diese nur für den Fall versprochen, dass sie weitere Vollmachten besässen, als sie in den Verhandlungen mit Bonifaz IX. gezeigt; zugleich habe man sie auf eine für Allerheiligen anberaumte Synode verwiesen. Dieses veranlasste die Rückkehr der Gesandten zu Benedict, der nach diesem Berichte an dem misslungenen Versuche keine Schuld trug. Wir besitzen aber über dieses Ereigniss auch einen Bericht Innocenz' VII. und seiner Cardinäle, der am 17. Februar 1405 der Universität Paris, die sich bereits im November 1404 nach Rom gewandt, zugesandt wurde [1]). Demzufolge seien die römischen Cardinäle entschlossen gewesen, die Wahl zu sistiren, für den Fall die Gesandten Benedicts Vollmacht für die Cessio besässen. Diese aber hatten sie nicht und sollen auch das Gesuch, zurückzureisen und eine derartige Vollmacht von Benedict zu erwirken, abgelehnt haben, da sie glaubten, Benedict werde nicht auf Cessio eingehen [2]). Der Herzog von Berri, der sich über diese Sache gleichfalls nach Rom gewandt, erhielt von Innocenz VII. dieselbe Mittheilung [3]). Die römischen Cardinäle hatten das Beispiel der französischen — wohl aus demselben Motive — nach dem Tode Clemens VII. befolgt, nemlich sich eidlich verbindlich gemacht [4]), dass der Gewählte Alles für Beilegung des Schisma thun solle (usque ad cessionem inclusive) und dass auch die eben abwesenden wie die künftig neu gewählten Cardinäle dieser Verpflichtung beizutreten hätten. Am 17. October wählten sie dann den Cardinal von Bologna, Cosmas Meliorati, der den Namen Innocenz' VII. annahm, einen durch Reinheit seiner Sitten allgemein geachteten Priester [5]). Bereits am 21. December schrieb er eine Synode auf den November 1405 zur Berathung über Beseitigung des Schisma aus [6]), die er jedoch wegen der unsicheren politischen Lage des Kirchenstaates auf den Mai 1406 verschieben musste [7]). König Ladislaus von Neapel nemlich, den Bonifaz IX. in jeder Weise gehoben hatte, brachte Innocenz dahin, alle Verhandlungen über kirchliche Einheit nur in so weit als für ihn verbindlich zu erklären, als dadurch das Recht Ladislaus' auf Neapel nicht gefährdet würde [8]), denn für den Fall einer Einigung der Kirche unter französischem Einflusse fürchtete dieser dem Hause Anjou rücksichtlich seiner Ansprüche auf Neapel weichen zu müssen. Durch diese politisch abhängige Stellung des Papstes wurde nicht blos sein im Conclave geleisteter Eid illusorisch, sondern ein entschiedenes

---

[1]) Chronik III, 240 (XXVI, 2). — [2]) L. c. 246. „Arbitrabantur eundem viam cessionis nullatenus concessurum, cum via hujusmodi secundum eorum judicium juri ac aequitati consona non extaret." — [3]) Schreiben des Herzogs und des Papstes bei Martene collect. VII, 695—712. — [4]) Eid bei Martene thesaur. II, 1274. — [5]) Theoderici de Niem de Schismate II, 39 und Schreiben eines Ungenannten über seine Wahl bei Martene thes. II, 1277. — [6]) Schreiben an den Erzbischof von Köln bei Raynald 1404, N. 12. — [7]) Ibid. 1405, N. 15. — [8]) Ibid. 1404, N. 14.

Wirken im Interesse der Kirche überhaupt unmöglich. Er bedurfte aller Kräfte, um sich in seiner kurzen Regierung nur äusserlich einigermassen unabhängig zu halten.

Während dessen war Benedict im Interesse seiner persönlichen Sicherheit auf ausgedehntere Befestigung der päpstlichen Burg in Avignon bedacht, und seine Hofhaltung nahm allmälig einen militärischen Charakter an. So sehr er auch auf Beachtung des vorschriftsmässigen Ceremoniels sah, so dass selbst nach seinem Rückzuge nach Spanien der Erzbischof von Toledo sich vor seinem Erscheinen am päpstlichen Hofe genau wegen der Etiquette erkundigte [1]), der Drang der Verhältnisse hatte doch manche Einschränkungen geboten und der Glanz des hl. Stuhles trat zurück vor den Sorgen, die ihn von allen Seiten umgaben. Ein Blick in die päpstliche Hofhaltung, wie sie uns eine zu Pisa geschriebene Urkunde vom 4. Juli 1409 darstellt [2]), mag als Ruhepunkt in der Geschichte des Schisma dienen.

Die nähere Umgebung des Papstes bilden die Kammerherrn (cubicularii), deren es drei Klassen gibt, Ehrenkammerherrn, die weder im Pallaste schlafen noch eigentliche Dienste thun, sondern mehr zur Auszeichnung diesen Titel haben, dann wirkliche Kammerherrn, meist Prälaten, die nicht im Pallaste schlafen, aber beim Niederlegen und Aufstehen des Papstes Dienste thun, die canonischen Stunden mit ihm beten, und bei der Messe und anderen kirchlichen Functionen dem Papste zur Seite stehen; gewöhnlich sind es ihrer vier, die auch die Stelle geheimer Referendäre vertreten, die Bittgesuche in Empfang nehmen und die Ausfertigung derselben besorgen; endlich die eigentlichen Kammerherrn, deren es zwei bis vier sind. Ihnen sind gewöhnlich die Aemter des geheimen Archivars [3]), des Vorstands der Schatzkammer, die Aufsicht über die Garderobe wie über die Bereitung der Medicamente des Papstes anvertraut [4]). Diejenigen Kammerherrn, die nicht Prälaten sind, werden im Pallaste verköstiget, die Prälaten, ausser wo sie arm sind, dienen auf eigene Rechnung. Nach ihnen kömmt der Haushofmeister (magister hospitii); er hat sich jeden Abend beim Papste zu erkundigen, wer zu Tisch geladen ist, und auch zu Tisch läuten zu lassen; des Abends soll er von den Portiers die Schlüssel des Pallastes in Empfang nehmen und sich von jedem Diener Rechnung über seine Auslagen stellen lassen, die er dann jede Woche dem Schatzmeister übergibt. Desshalb hat er, wie die Aufsicht über die gesammte Dienerschaft, so

---

[1]) Er liess bei dem Erzbischofe von Narbonne, Kämmerer der römischen Kirche, anfragen: „Si Archiepiscopi in Curia romana venientes vel recedentes possunt sine offensa caudas suarum capparum facere portari in eundo per villam. Si hoc facere possunt, quando vadunt ad palatium et usque ad portam palatii.“ Muratori Script. Tm. III, Pars II, p. 805. — [2]) Bei Muratori l. c. p. 810 e. s. — [3]) „Custodia litterarum missivarum et aliorum Secretorum quae suae Sanctitati diriguntur.“ — [4]) „Custodia confectionum et quarumcunque aliarum specierum Medicinalium tangentem personam Domini; et iste debet specifice in uno libro scribere, quantum et qua die recipit et de sua recepta gentes camerae per dictum librum certificare, ut sic veraciter sciant, de quo et quanto debent apothecario tradenti rationem facere . . . .“

auch noch einen eigenen Cleriker zum Schreiben und einige andere Diener unter sich. Die einzelnen Dienste vertheilen sich dann so: die Bäckerei (officium panetariae), deren Aufseher, zwei Cleriker, das Tischdecken zu besorgen, die Tafeltücher zu bewahren und die Früchte für die Tafel zu kaufen haben; die Kellermeisterei (officium butticulariae), das Officium aquae, Brunnenmeisterei, deren Aufseher nicht blos für das Trinkwasser des Papstes und Pallastes, sondern auch für Bewahrung der dafür bestimmten goldenen und silbernen Gefässe, wie für Herstellung und Reinigung der Brunnen zu sorgen hat; ferner das Officium cerae, die Sorge für Kerzen und Bewahrung der goldenen und silbernen Leuchter für die Tische des Papstes, wie der eisernen für die Dienerschaft; die Folrarie, oder Bewahrung der Paramente und dahin einschlägigen Stoffe, dann der Betten, Kissen, Decken, Linnen u. s. w. Wenn der Papst in einer Kirche funktionirt, hat der Aufseher die Sitze mit goldgewirkten Tüchern, Boden und Wände mit rothen Teppichen zu belegen, wie auch während des Winters die Zimmer des Papstes und die Kapelle mit Strohmatten; der Custos vaxellae, Aufseher über das Geschirr der Küche; der Küchenmeister; der Einkäufer [1]); der Magister aulae, der die geladenen Gäste zu placiren hat nach ihrem Range, ihnen, mit Ausnahme der Cardinäle, das Wasser zum Händewaschen zu reichen, und am Beginn wie am Ende des Mahles die Früchte serviren zu lassen; der Baumeister; der Barbier; der Beichtvater, der die Predigten bestimmt, die vor dem Papste gehalten werden sollen, den Cardinälen die Zeit der feierlichen Messen und Vespern bekannt macht, dem Papste am Altare assistirt, und auch die Kostbarkeiten der Kapelle, Reliquien, Kelche, Kreuze, Leuchter und Paramente bewahrt, ausgenommen die Mitren, die Tyara und Cherubin, welche der Schatzmeister in Verwahrung hat. Reitet der Papst aus, so reitet der Beichtvater hinter dem Esel, welcher die hl. Eucharistie trägt. Von ihm verschieden ist der Magister palatii, dem Dominicanerorden angehörig und Doctor der Theologie; er hat in der Schule des Pallastes Theologie zu lesen und sonst nach dem Wunsche des Papstes Propositionen zu erledigen. Der Eleemosynarius hat sich der Armen, die der Curie folgen, anzunehmen und den Papst stets zu Werken der Barmherzigkeit zu mahnen. Dann kömmt die Capelle mit ihrem Magister und Sängern; letztere haben täglich die Messe und Vesper, bisweilen auch die Matutin zu singen, ersterer bei Tische vor dem Papste aus der Bibel zu lesen, und das Benedicite wie das Gratias anzustimmen. Endlich ausser den Aerzten, deren gewöhnlich Einer im Pallaste wohnt, Cursoren und Kanzleibedienten, der Stallmeister (Magister palefrenariae) nebst dem entsprechenden untergeordneten Dienstpersonal, dem ausser der Sorge für Pferde, Saumthiere auch die Anschaffung des nöthigen Futters überlassen ist. — Wir sehen, dieser Haushalt, ganz abgesehen von der zum Theile aus Adeligen bestehenden Ehrenwache des Papstes, schloss immer noch ein sehr zahlreiches

---

[1]) „ad ipsius officium pertinet emere carnes grossas et minutas, capones, gallinas, pernices et alia volatilia, ova, pisces, sal, oleum, species necessarias ad coquinas.“

Dienstpersonal in sich, dessen Unterhalt mit nicht geringen Kosten verknüpft war; aber betrachten wir den Rang des Papstes und die in jener Zeit ihm unerlässliche ausgedehnte Gastfreundlichkeit, so finden wir die Grenzen eines wohlgeordneten Haushaltes nicht überschritten. Auch findet sich Seitens der Gegner des Papstes nie eine Klage über Verschwendung und übermässigen Aufwand des päpstlichen Hofes, ungeachtet die Finanzmassregeln Benedicts Gegenstand heftiger Angriffe sind.

Benedict hatte durch sein Verfahren nach der Restitution der Obedienz grosse Unzufriedenheit in Frankreich erregt; um die Gemüther zu beruhigen, mehr vielleicht aus Besorgniss über den eingeleiteten Verkehr zwischen Paris und Rom, erklärte er, jetzt selbst nach Italien gehen und mit Innocenz unterhandeln zu wollen. Nachdem er zur Deckung der Reisekosten — er hatte auch militärische Begleitung — der gallicanischen Kirche einen Zehnten auferlegt, begab er sich im Mai 1405 von Nizza nach Genua. Die Prinzen genehmigten den Zehnten, da ein guter Theil davon ihnen zu statten kam; die Universität aber legte Protest dagegen ein, wegen ihrer grossen Auslagen seit dem Schisma, und erhielt nur mit Mühe durch die Prinzen einen Aufschub der Erhebung, wofür sie sich erbot, eine Gesandtschaft nach Genua zu schicken, um an der Vereinbarung der beiden Päpste mitzuarbeiten. Zur Deckung der Kosten legte sie jedem Studirenden die Zahlung Einer Burse auf. Als aber nach einiger Zeit die Executoren Benedicts auf Zahlung bestanden und die Prinzen nichts dagegen thaten, suspendirte die Universität kurz vor der Adventszeit Vorlesungen und Predigten. Selbst der Herzog von Orleans erlitt die Schmach einer Zurückweisung, als er für das Weihnachtsfest um eine Predigt bat, und dafür die Privilegien der Universität schützen zu wollen versprach; er habe, trotzten Einige, auch sonst schon sein Wort nicht gehalten. Erst nachdem der König die Erhebung dieser Abgabe bis Weihnachten kommenden Jahres suspendirt, begannen im Januar 1406 wieder Vorlesungen und Predigten. Benedict hatte während dessen seit October 1405 wiederholt Unterhandlungen mit Innocenz anzuknüpfen gesucht [1]), allein dieser liess sich auf nichts ein, was Anlass wurde, dass beide Männer sich gegenseitig die Schuld des fortdauernden Schisma zuschrieben. Benedict hatte durch seine persönliche Anwesenheit in Italien wenigstens das gewonnen, dass Genua und Pisa seiner Obedienz beitraten, so dass Innocenz den Cardinal Peter (später Alexander V.) als seinen Legaten in Ligurien aufstellte, um weiteren Abfall zu hindern. Im Herbste 1406 kehrte Benedict nach Frankreich zurück. Hier hatte sich die Stimmung gegen ihn verschlimmert; gegen Ende des Jahres 1405 hatte der König von Castilien durch Gesandte dem französischen Hofe den Vorschlag machen lassen [2]), beide Päpste durch eine Gesandtschaft zur Cessio aufzufordern und den sich Weigernden als Schismatiker zu betrachten

---

[1]) Raynald 1405 No. 14. — [2]) Urkunden bei Martene thesaur. II, 1278 und Chronik von St. Denys III, 358 (lib. XXVI, 27).

und zu behandeln. Benedict suchte den Sturm zu beschwören durch Sendung des Cardinals von Chalant, der namentlich die Prinzen gegen die Universität „als ein Nest unruhiger Köpfe, denen mehr an Behauptung ihrer Meinungen als am Frieden liege“ einzunehmen suchte, und auch in der ihm gewährten feierlichen Audienz am 29. April 1406 unverholen sich über die Gegner des Papstes aussprach [1]). Die Universität bat nun gleichfalls um Gehör, erlangte dieses jedoch erst nach mehrfachem Ansuchen auf den 11. Mai [2]). In ihrem Namen stellte der Professor der Theologie Jean Petit eine dreifache Forderung, um Benedict zur Cessio zu nöthigen: Aufrechthaltung der Substraction, gerichtliche Verurtheilung des Schreibens der Universität Toulouse gegen die Substraction und Befreiung der gallicanischen Kirche von den drückenden Steuern Benedicts. Allein diese Forderungen stiessen auf Widerstand, die Freunde des Papstes erklärten sie als beabsichtigte Untergrabung der Rechte des apostolischen Stuhles, welche die Regierung aufrecht zu erhalten verpflichtet sei. Die Prinzen, welche in ihrer politischen Stellung der Unterstützung beider Parteien bedurften, ergriffen den Ausweg, die Sache dem Parlamente zu überweisen. Am 7. Juni sprach vor diesem Gerichtshofe in Gegenwart vieler Prälaten Namens der Universität Dr. Plaoul gegen das Schreiben der Universität Toulouse und Dr. Jean Petit für die beiden anderen Forderungen, Tags darauf der königliche Advocat Jean Juvenal des Ursins. Da nach französischen Gesetzen, plaidirte dieser, das Majestätsverbrechen nicht blos durch Attentate auf die Person des Königs, sondern auch durch Aeusserungen gegen dessen Ehre begangen werde, das Schreiben der Universität Toulouse aber solche Aeusserungen enthalte, so solle dasselbe verbrannt, gegen den Verfasser — als solcher wurde ein Magister Guignon Flandrin genannt [3]) — ein Criminalverfahren eingeleitet und die Abschriften vernichtet werden. In Betreff der Substraction sei die Universität gleichfalls im Rechte und bezüglich der Beseitigung der päpstlichen Steuern hätten die Könige von Frankreich, als oberste Schutzherren der gallicanischen Kirche, von jeher sich die Erhaltung ihrer Freiheiten angelegen sein lassen; Benedict habe gar kein Recht zu solcher Erhebung ausser mit Genehmigung des Königs, zumal diese Abgaben erst in späterer Zeit von der Curie in Anspruch genommen worden seien [4]). — Die Freunde Benedicts verlangten nach diesem Plaidoyer einen Aufschub zur Vertretung seiner Rechte, während die Universität auf Entscheidung drängte; sie wandte sich desshalb bittend durch den Patriarchen von Alexandrien an den König, und nach einer Weisung desselben erfolgte am 17. Juli der Parlamentsbeschluss, wornach das Original des Schreibens der Universität Toulouse, als Aergerniss gebend, verderblich und der Ehre des Königs

---

[1]) Chronik von St. Denys III, 372 (XXVII, 1). — [2]) Nach Martene collect. VII, praefat. LXVI, auf den 22,, nach Bul. V, 120 auf den 30. Mai. Ich habe, wie meistens, die Zeitangabe des in Allem, was zu Paris vorging, genau unterrichteten Mönchs von St. Denys vorgezogen. — [3]) Bul. V, 119. — [4]) Chron. III, 386 (XXVII, 2). „Talia non debebat exigere (papa) nisi necessitate urgente legitima et de licentia regis, maxime cum praedicta ad jus papale non pertinerent ab antiquo, sed quidam ex praedecessoribus suis haec adinvenerant cupiditate ducti et de novo.“

wie seiner Unterthanen zu nahe tretend, an den Thoren von Toulouse, Copien desselben aber zu Avignon, Montpellier und Lyon verbrannt, jede Copie, die sich im Privatbesitze befindet, bei Strafe von 1000 Mark Silbers ausgeliefert und gegen Verfasser und Ueberbringer des Schreibens peinlich verfahren werden solle. Am 11. September erlangte die Universität auch den gewünschten Beschluss wegen Aufhebung der päpstlichen Steuern und Bezüge [1]). Die Entscheidung über die dritte Forderung, Aufrechthaltung der Substraction, sollte einer Versammlung der gallicanischen Kirche vorbehalten bleiben, die auf Allerheiligen berufen war, sich aber erst am 18. November [2]), um welche Zeit auch die Nachricht von dem Tode Innocenz' VII. eintraf († 6. November 1406), eröffnete. Man zählte 64 Erzbischöfe und Bischöfe, viele Aebte und Gesandte der Universitäten.

Nach einem von dem Erzbischofe von Rouen gehaltenen Hochamte empfahl der Franziskaner Dr. Pierre-aux-Boeufs in einer mit astronomischen Bildern und sonstigen Gleichnissen überladenen Rede ein entschiedenes Handeln, denn nur Miethlinge könnten dem Elende der Kirche gleichgültig zusehen [3]). Die Schärfe, mit welcher Dr. Jean Petit für die Substraction sprach [4]), gab sich schon in dem gewählten Texte kund: „Weichet von den Zelten der Gottlosen und rühret das Ihrige nicht an, damit ihr nicht in ihre Sünden verwickelt werdet!“ (Num. XVI, 26.) Gleich nach seiner Rede trat die Parteistellung in der Versammlung schärfer hervor. Man verlangte ruhige und reife Erwägung der Sache, so dass auch Einige die Sache Benedicts vertreten und frei aussprechen sollten, was von seinem Rechte zu halten sei. Es wurden damit Pierre D'Ailly, der als Kenner beider Rechte gerühmte Decan von Rheims, Guillaume Filastre, und einige Aebte und Professoren beauftragt, während die Universität ausser dem Abte von Mont St. Michel und dem Professor Plaoul den Patriarchen von Alexandrien zu ihren Vertretern wählte. Die Stimmung gegen Benedict war bei Vielen so erbittert geworden, dass die Vertreter des Papstes Bedenken trugen, öffentlich aufzutreten, und erst in Folge eines königlichen Beschlusses dieses wagten [5]). Die Verhandlungen eröffnete am Samstage vor dem ersten Advents-Sonntage der Patriarch von Alexandrien mit dem üblichen Selbst-

---

[1]) Bul. V, 126–82. Der Mönch von St. Denys sagt ganz allgemein: „judicialiter protulerunt ut Ecclesia gallicana deinceps et perpetuo a servitiis, decimis, procurationibus et ceteris adinventis subventionibus indebite ab Ecclesia Romana introductis libera remaneret.“ — [2]) Chronik von St. Denys III, 466 (XXVII, 17). — [3]) Die Reden, blos ihrem Inhalte nach angedeutet, finden sich in der Chronik von St. Denys l. c., ausführlich in der „Nouvelle histoire du Concile de Constance“ des Bourgeois du Chastenet (Preuves p. 95—234), im Auszuge bei Lenfant „Histoire du Concile de Pise“ T. I, p. 137 e. s., kürzer noch bei Bul. V, 135, und in den Gersonianis I, XIX. — [4]) Er entschuldigte sich mit den Worten: „pour Dieu, ayez-moi pour excusé, car chacun a sa manière, et quant est de moi, je suis rude et parle hastivement et chaudement come si j'étois en colère.“ — [5]) Chron. l. c. „Plures contra papam tanto tamque inexpiabili odio laborabant, quod ipsum jam schismaticum et haereticum publicantes, summam ignominiam dignam degradatione reputabant, eidem obedire. Et ideo non audebant ipsi publice facere, sed volebant dubias dispositiones rerum sub dissimulatione pertransire, donec autoritate regia et in scriptis jussi sunt libere perorare, quid in proposito tacto mens eorum suggereret.“

lobe auf den französischen Hof, Clerus und Volk, das alle anderen an christlichem Sinne übertreffe. Indem er die Verpflichtung des Papstes, für die Kirche Sorge zu tragen, bei Verlust seiner Rechte, nachwies, gab er den Rath, sich ganz an die Vorschläge der Universität Paris zu halten. Noch nie, ungeachtet er zehn Jahre Kanzler des Herzogs von Berri gewesen und den Berathungen von Päpsten, Königen und Prinzen beigewohnt, habe er eine Sache gründlicher behandeln gehört als bei der Universität. Das sei auch kein Wunder, denn die Universität, vollständig versammelt, zähle bei tausend Magister und Doctoren. Julius Cäsar, der die Universität von Paris nach Rom, und Carl der Grosse, der sie wieder von Rom nach Paris verpflanzt, hätten beide gerne den Rath dieser Körperchaft vernommen; einen besseren Rath als den der Universität könne auch der regierende König nicht haben; die Einheit der Kirche werde zwar nicht gleich folgen, aber es werde der Schritt zu einem Concile beider Obedienzen führen, das die Einheit herstellen werde. Nach ihm sprach Mittwochs darauf in Gegenwart des Königs und seiner Oheime, der Herzoge von Berri und Bourbon, Guillaume Filastre. Er suchte nicht blos die absolute Autorität des Papstes im Allgemeinen festzuhalten, sondern Benedict auch von allen Anschuldigungen freizusprechen, die gegen ihn erhoben waren. Er habe, bemerkt er in dieser Rücksickt treffend, bis jetzt nur sehr richtig gestellte Obersätze, aber noch keinen Untersatz beweisen gehört. Während die Gegner die ganze Angelegenheit in die Hände des Königs zu legen schienen, sprach er den Fürsten das Recht über Häresie oder Schisma zu urtheilen ab, nur die Urtheile der Kirche gegen Häretiker haben sie zu vollziehen; selbst einem allgemeinen Concile gestand er das Recht nicht zu, den Papst zu richten oder zu verurtheilen. Sein Vortrag würde grösseren Erfolg gehabt haben, da er sich gegen alle persönlichen Angriffe, besonders gegen „Madame l'Université, ma très belle dame", verwahrte, wenn er nicht in Einem Punkte den französischen Nationalstolz verletzt hätte; indem er nemlich von der Gewalt der Könige im Verhältnisse zur Kirche sprach, bezeichnete er sie als eine ihnen vom Papste zum Besten der Kirche übertragene und berief sich desshalb auf Papst Hadrian, der Carl dem Grossen 754 (!) das Patriciat und die kaiserliche Würde übertragen habe. Dieses fand man der Krone zu nahe tretend; er musste widerrufen, und that es in einfacher, demüthiger Form. Ihm folgte von beinahe gleichem Standpunkte der Erzbischof von Tours, Ameli Dubreuil. Nicht geringe Heiterkeit erregte es, als er äuserte, Benedict habe fünf volle Jahre auf seinem Schlosse bedrängt an seinen Grundsätzen festgehalten, ob man denn glaube, jetzt, wo er sich frei wisse, durch nochmalige Substraction Einfluss über ihn zu gewinnen? „Gewiss nicht, denn er ist aus dem Lande der guten Maulesel, und hat ein solcher einmal einen Weg eingeschlagen, eher lässt er sich die Haut vom Leibe reissen, als aus seiner Bahn bringen."

Peinlich für die Universität war der Vortrag D'Ailly's am 11. December. Er hob zwar die Verdienste der Universität heraus, fand es aber sehr bedauerlich, dass einzelne Glieder derselben in Predigten und Streitschriften eine so gemeine Sprache gegen den

Papst führen, über den noch gar nicht ein gesetzliches Urtheil gefällt sei [1]). Ueberhaupt hätte die ganze Angelegenheit nur einem engern Kreise überwiesen und auch über die gestellten Forderungen nicht die gesammte Universität, sondern die theologische Facultät, wie in Sache Johanns XXII., berathen sollen. Er rieth den Prälaten, kein entscheidendes, sondern nur ein berathendes Gutachten abzugeben, um die Einheit mit der Universität nicht zu gefährden, da eine Trennung zwischen ihr und dem Episcopate mehr zu fürchten sei als das Schisma selbst. Er rieth zunächst zu einem Concile der Obedienz Benedicts, das ja eine der Bedingungen der Restitution gewesen, auf diesem könne man ein Concil beider Obedienzen vorbereiten. Die Substraction gegen Benedict wegen seines Verhaltens erklärt er für uncanonisch, da man selbst einem der Häresie verdächtigen Papste den Gehorsam nicht verweigern dürfe, und Benedict noch nicht als hartnäckig betrachtet werden könne, wenn er die Cessio ablehne, weil er sie für verderblich halte, aber bereit sei, ein Concil seiner Obedienz zu berufen und zu vollziehen, was hier beschlossen werde [2]). Für diese seine Ansicht hätten sich 26 Magister der theologischen Facultät und darunter Gerson [3]) erklärt.

Der Abt von Mont St. Michel, Pierre Leroy, und der Professor Pierre Plaoul sprachen vom Standpunkte der Universität, Ersterer über die Berechtigung zum Ungehorsame gegen den Papst, der seine Gewalt missbrauche, denn diese sei nur „clave non errante“ wirksam, über die Nothwendigkeit dem Papste die Provisionen und Erhebung kirchlicher Abgaben, soweit sie den Bestimmungen der Concile entgegen, zu entziehen, da Christus dem Petrus gesagt habe, weide, nicht, scheere meine Schaafe, wozu Filastre bemerkte: er wisse nicht, wie man es in der Gegend des Abtes halte, aber in seiner Heimat scheere man auch die Schaafe, und da dem Papste die Heerde anvertraut sei, habe er das Recht zu Beidem, sie zu weiden und zu scheeren. Professor Plaoul bezeichnete in seinem Vortrage beide Päpste, denn auch Innocenz, wie D'Ailly schon bemerkt hatte, habe nichts für die Einheit gethan, als beharrliche Schismatiker und darum Häretiker; Alle, die ihnen anhängen, seien als Förderer des Schisma und der Häresie zu betrachten. Durch die Dringlichkeit der Umstände sei der König verpflichtet und berechtigt, ein Concil zu berufen und alle Mittel zur Tilgung des Schisma anzuwenden. Denn die Verpflichtung zum Frieden, als im göttlichen und Natur-Rechte gegründet, gehe über alle Constitutionen und hebe alle entgegenstehenden Verbindlichkeiten, sogar Eide, auf.

---

[1]) D'Ailly sprach hier das Gefühl der Besseren aus. Der Mönch von St. Denys bemerkt l. c.: „ipsum (Benedictum) jam vergentem in senium de incontinentia, cupiditate inexplebili et perjurio post creationem suam commisso accusantes, durationem schismatis obstinationi mentis suae et negligentiae adscribebant, ipsum schismaticum, nec solum haereticum sed haeresiarcham reputando. Quae nephanda crimina in Dominum apostolicum jaculari ipsi etiam praesidentes cum displicentia audiebant, advertentes quod in vituperium, confusionem et ruborem totius ordinis ecclesiastici redundabant.“ — [2]) Bourgeois, Preuves p. 160 e. s. — [3]) „qui est tel homme et tel clerk comme chacun scait.“ l. c. p. 155.

Hindert also der Papst den Frieden, prostituirt er die Kirche, dann muss man sich von ihm trennen; denn man kann mit dem apostolischen Stuhle in Einheit verbleiben, ohne mit dem verbunden zu sein, der denselben inne hat [1]). Nach einigen Entgegnungen durch den Decan von Rheims, der später für seine Vertretung des Papstes den Cardinalshut erhielt, und den Erzbischof von Tours, sprach am 20. December der königliche Advocat Jean Juvenal des Ursins dem Könige „als dem rechten Arme der Kirche“ die Befugniss zu, die Bischöfe seines Reiches zu einer Synode zu versammeln und derselben zu präsidiren, forderte die Bischöfe zu einem Beschlusse rücksichtlich der Beseitigung der drückenden Steuern auf, die der Papst nur durch Nachsicht (tolerance) des Königs erhebe, wie zur Wahrung ihrer Jurisdictionsrechte, und gab die Vielen zur Beruhigung dienende Versicherung, dass es sich in gegenwärtiger Versammlung nicht darum handle, ein definitives Urtheil über den Papst zu fällen, sondern nur für die französische Kirche Vorsorge zu treffen.

Der Kanzler von Frankreich drang in die Prälaten, sich über die Sache schlüssig zu machen. Durch die Bemühungen des Patriarchen von Alexandrien, dessen tonangebendes Verfahren indessen manchen Anstoss erregte [2]), kam es am 4 Januar 1407 rücksichtlich der Aufrechthaltung der Freiheiten der gallicanischen Kirche dahin, dass die Mehrzahl sich zur Wahrung dieser Freiheiten durch den König in Bezug auf Wahl und Verleihung von Beneficien auch ausser der Dauer des Schisma verstand, so lange ein allgemeines Concil nicht anders bestimmen werde [3]). Allein das „durch den König“ (ordinandum per regem) schien doch Vielen zu nachtheilig für die kirchlichen Rechte, und am 12. Januar erhielt der Beschluss eine der kirchlichen Selbständigkeit entsprechendere Form [4]). Dieser Beschluss erscheint als eine Art Vermittlungsversuch zwischen den Freunden Benedicts, die einen vollen Bruch vermeiden wollten, und ihren Gegnern, die es eben auf einen solchen abgesehen hatten, wie namentlich die Universität, die auf Verlangen ihre Ansicht schriftlich einreichte, aber sich auch nochmals in einer Appellation „an das künftige allgemeine Concil, an den orthodoxen Papst und seinen apostolischen Stuhl“ [5]) wegen möglicher Folgen zu verwahren

---

[1]) Bourgeois, Preuves p. 188. „Ces deux contendents veulent charnellement concumbere cum ea (Ecclesia) come à une épouse charnelle. Et pour ce nous departions d'eux. Nous savons bien, que l'homme exterieur, sensualitas, est tout contraire à siège apostolique et pour ce nous ne voulons pas ensuiver la sensualité, et pour ce nous somes vrais obeissants au siège apostolique; nous ne obeissons pas à lui en tant qu'il est homme sensuel, mais nous obeissons au siège apostolique qui est perpetuel. Nous gardions l'union et unité en lien de paix et ainsi nous serons conjoints au siège apostolique, posé que nous ne soyons point conjoint au seant en icelui.“ — [2]) Chronik von St. Denys III, 470. „Quod quamvis molestc ferrent (Episcopi) et in verba displicentia prorumpentes temeritati et praesumptioni adscriberent sic se velle praeferre sibi non subditis, vincit tamen longa dissimulatio patriarchae....“ — [3]) Urkunde bei Martene thesaur. II, 1307—10. — [4]) L. c. 1310. „De cetero Ecclesia gallicana reducatur, teneatur et regatur secundum suam libertatem et observantiam antiquam quantum ad hoc, quod de cetero sicut volunt statuta Conciliorum generalium et decreta ss. patrum fiant praelati per electiones....“ — [5]) Urkunde bei Martene thesaur. II, 1295—1307.

suchte. Sie hatte ihrem auf sechs Punkte concentrirten Gutachten ein Begleitungsschreiben an den König beigefügt [1]). Man habe, sagt sie, die Obedienz an Benedict auf die Versicherung hochgestellter Personen restituirt, dass er alles Versprochene erfüllen werde; aber er habe seinen Eid gebrochen, sein Versprechen geringe geachtet, das Zeitliche der Kirche an sich gerissen, ihr Geistliches verkommen lassen, und sich Allem in den Weg gestellt, was zum Frieden hätte führen können. Und doch vertheidige man ihn noch und spreche dabei Grundsätze aus, die jeden Staat verderben müssten. Ihm, als einem Schismatiker, sei kein Glaube und Gehorsam mehr zu erweisen, dieses verlange das natürliche und göttliche Recht, welches gebiete, sich allen jenen Vorstehern der Kirche zu widersetzen, die durch Spaltung und Häresie Verderben bringen. Man könne nicht Christo und Benedict zugleich mehr gehorchen, darum sei die Substraction Pflicht [2]). Die sechs Punkte, auf denen die ganze Darlegung beruht, sind diese: „Jeder Prälat ist verpflichtet, zu cediren, wenn die Einheit dieses erfordert; hat ein Papst durch einen Eid zu cediren versprochen, so ist er hiezu vor Gott und der Kirche verpflichtet, und kann als meineidig gegen Gott und treulos (infidelis) gegen Menschen betrachtet werden, wenn er dieser Verpflichtung nicht nachkömmt; Einer, der in der Absicht als Papst gewählt worden, dass er cedire, und sonst nicht gewählt worden wäre, ist nicht mehr als Papst zu betrachten, wenn er der feierlichen Aufforderung zur Cessio nicht entspricht; ein Papst, der notorisch gegen seinen Eid handelt, ist ein notorischer Verbrecher und kann als Häretiker belangt werden [3]); da der Meineid directe eine Entheiligung Gottes enthält, die wider das Wesen des Christenthums streitet, so vollbringen die christlichen Fürsten, die den Papst zur Cessio zwingen, ein vor Gott verdienstliches Werk, denn sie sind nur Executoren des Rechtes und Rächer des Meineides.“ Mit diesem Memorandum der Universität hängt ohne Zweifel der Erlass des Königs vom 14. Januar 1407 zusammen [4]), wornach allen Unterthanen (quacunque etiam pontificali dignitate censeantur), strenge untersagt wird, den Weg der Cessio oder die Substraction in irgend einer Weise anzugreifen. Indessen gelang es den Freunden Benedicts durch den Herzog von Orleans, die Publication und Execution dieses, wie auch des vom 18. Februar 1407 datirten Erlasses über die Freiheiten der gallicanischen Kirche hinauszuschieben, wozu

---

[1]) Bul. V, 134—37. — [2]) „Non sumus talibus rationibus instituti, ut in hac totius Ecclesiae causa, exqua salus tot gentium pendet, naturae legibus ac religioni nostrae non pareamus, quibus edocemur illis obsistere, qui, dum tenent Ecclesiarum gubernacula, negligentia, ambitione, schismate, haeresi sunt pene omnibus miserabilem pestem allaturi... Et quia luce clarius intelligimus tali schismatico neminem sufficienter informatum licite posse obedire, Vobis ex nostrarum conscientiarum sinceritate consulimus, ut omnem obedientiam ab eo substrahatis, nec permittatis aliquem regni vestri hoc evidens schismatis scelus incurrere,“ — [3]) „Quod papa notorie faciens contra juramentum suum proprium est notorie criminosus crimine pessimo et per hoc contumax et rebellis, sicque, quia contumacia notoria super crimine tam notorio est haeresis, est tanquam haereticus habendus et prosequeudus (persequendus?).“ — [4]) L. c. 137—41.

besonders die seit dem Tode Innocenz' VII. eingetretenen Verhältnisse mitgewirkt haben mögen.

Die römischen Cardinäle hatten am 18. November das Conclave betreten. In Paris gab man sich der Hoffnung hin, es werde eine Neuwahl unterbleiben, und damit die Einheit der Kirche zur Verwirklichung kommen. Diese Hoffnung theilte auch Gerson und erörterte in einigen kleinen Tractaten die verschiedenen Weisen, auf welchen die Herstellung des Friedens erfolgen könne [1]). Diese waren: entweder die Anerkennung Benedicts durch die römischen Cardinäle, oder ein Concil beider Obedienzen, das die Art der Einigung bestimmen wird, oder eine Uebertragung des vermeinten Rechtes auf die andere Obedienz, oder die Vereinigung beider Collegien zu einer neuen Wahl. Die Erörterung dieser verschiedenen Weisen, in der Gerson besonders Gewicht auf die Wählbarkeit Benedicts nicht blos, sondern auf die Zweckmässigkeit seiner Wahl durch die römischen Cardinäle legt, verlor ihre Bedeutung durch die inzwischen erfolgte Wahl Gregors XII. Die Cardinäle hatten sich nemlich für eine neue Wahl entschieden, aber zugleich einen eidlichen Revers unterzeichnet, dass Jeder, den die Wahl treffen werde, seine Würde niederlegen werde, für den Fall der Gegenpapst cedire oder sterbe und das andere Collegium sich mit ihnen zur canonischen Wahl Eines Oberhauptes einigen wolle. Der Gewählte soll innerhalb Eines Monates nach seiner Inthronisation den Gegenpapst, den König von Frankreich und die anderen christlichen Fürsten davon in Kenntniss setzen und innerhalb dreier Monate durch Gesandtschaften die nöthigen Schritte zur Einigung thun [2]). Am 2. December 1406 wählten sie dann den Venetianer Angelo Corrario, einen Greis von beinahe 80 Jahren. Gregor XII., so nannte sich der neue Papst, hatte den Ruf eines fleckenlosen Lebens, sogar eines besonderen Eifers für die Einheit [3]). Doch war er von Schwächen nicht frei; sein Geiz und seine Härte in Eintreibung kirchlicher Bezüge, seine Naschhaftigkeit, die allein in Zucker mehr verbrauchte, als seine Vorfahren für ihren gesammten Haushalt [4]), vor Allem sein undankbares Verfahren gegen die Verwandten Innocenz' VII., der ihn aus dem Staube gehoben, lassen an nichts weniger als an einen hohen Charakter denken. Dem Uebereinkommen gemäss schrieben Gregor und seine Cardinäle an Benedict und dessen Collegium (die Schreiben sind vom 10. und 11. December datirt). [5]) „Das Wort der Wahr-

---

[1]) Acta quaedam de schismate tollendo. Opp. II, 76—82. — [2]) Raynald 1406, N. 9—13. Chronik von St. Denys III, 488 (XXVII, 19). — [3]) Martene collectio Scriptor. VII, 725 schreibt der Cardinal von Aquileja über ihn an die Cardinäle Benedicts: „virum probatae conversationis, probabilisque et sanctissimae vitae, laudabilis innocentiae, aetate senem, honestate decorum, probitate perspicuum, scientia praeditum et moribus ornatum, ac unionis Ecclesiae ferventissimum zelatorem . . .“ Doch sind diese und andere Elogen zu berichtigen durch die Mittheilungen Muratoris Script. III, Pars II, 837 über ihn aus einem Codex des Vatican. — [4]) Muratori, l. c. „splendide et opulenter cum magna familia sua et nepotum comitiva in Palatio vixit. Plus in zucharo consumebat quam sui praedecessores in victu et vestitu.“ — [5]) Raynald 1406, N. 14. Chronik von St. Denys III, 501 (XXVII, 20). Schreiben der Cardinäle bei Martene, collect. VII, 719—26.

heit, sagt Gregor in dem Schreiben an Benedict, wer sich erniedrigt, wird erhöht, und wer sich erhöht, erniedrigt, bestimme ihn, eine Einladung zum Frieden ihm zukommen zu lassen; die durch das Schisma seit 30 Jahren verursachte Noth kenne er; mit Beweisen seines Rechtes habe man nichts ausgerichtet; er wolle daher keine Zeit damit verlieren, sondern erachte es für um so lobenswerther darauf zu verzichten, je unzweifelhafter dasselbe sei. Benedict möge sich mit ihm persönlich benehmen, Gesandte würden das Nähere der Zusammenkunft besprechen; für die Dauer der Unterhandlungen werde er keine neuen Cardinäle ernennen, es müsste denn sein, um die Zahl der beiden Collegien gleichzustellen." Dieses Schreiben nebst einem begleitenden sandte Gregor auch an den König von Frankreich und sprach sich in einer Encyclica an die ganze Christenheit [1]) in einer Weise aus, die an dem baldigen Zustandekommen der Einheit keinen Zweifel mehr übrig liess. Auch an die Universität Paris richtete Gregor und die Cardinäle von Aquileja und Lüttich [2]) Schreiben über die baldige Beendigung des Schisma und forderten sie zu kräftiger Mitwirkung bei Benedict auf.

In Paris erregten diese Aeusserungen Gregors Freude und Bewunderung; man sprach davon, ihn als Papst anzuerkennen, für den Fall Benedict beharrlich die Cessio verweigern sollte. Zunächst wurde der Einfluss dieser Gefühle in der Versammlung der Bischöfe sichtbar. Am 21. Januar fasste man den Beschluss [3]): Gott und der hl. Jungfrau für die gute Gesinnung der römischen Cardinäle zu danken; Benedict müsse jetzt eine klare und rückhaltslose Erklärung ausstellen, zu cediren; für den Unterhalt beider Päpste werde man Sorge tragen; wiewohl Benedict bisher eine bestimmte Erklärung über Cessio verweigert, und desshalb die Universität Paris und einige Andere sich seiner Obedienz als eines Schismatikers und Häretikers entzogen, so solle er doch rücksichtlich des Vergangenen als entschuldigt betrachtet werden, wenn er jetzt eine bestimmte Versicherung der Cessio gebe; weigert er sich dessen, dann ist ihm als einem faulen Gliede der Kirche der Gehorsam zu entziehen und seine Cardinäle haben mit den römischen zur canonischen Wahl Eines Papstes sich zu vereinigen; bleiben einige Cardinäle auf Seite Benedicts, so sollen sie ihrer Rechte und Würden verlustig gehen; sollten aber alle Cardinäle diese Gesinnung theilen und eine Vereinigung mit den römischen weigern, dann sollen Abgeordnete der gesammten Obedienz mit den römischen Cardinälen zusammentreten und das zur Einheit der Kirche Nöthige anordnen; für den Fall die anderen Reiche dieser Obedienz keine Abgeordnete senden, kann es durch Deputirte der gallicanischen Kirche allein geschehen." Im letzten Satze gewahren wir wieder jenes einseitige „Vorangehen", gegen das Gerson umsonst gewarnt hatte; was dabei herauskam, wird die Geschichte des Concils zu Pisa zeigen.

Besonnene Männer zweifelten, ob Benedict sich zur Nachgiebigkeit werde bestimmen lassen. Da traf ganz wider Erwarten in Paris

---

[1]) Martene l. c. 730—33. — [2]) Martene thes. II, 1286—91. — [3]) Ibid. 1312.

die Abschrift der Antwort ein [1]), die Benedict am 31. Januar 1407 auf das ihm am 15. Januar zugekommene Schreiben Gregors gegeben hatte. Benedict dankt Gott, endlich den Mann gefunden zu haben, welcher mit ihm, der schon seit seiner Erhebung auf den Stuhl Petri nach dem Frieden gestrebt, Eines Sinnes in dieser Sache sei. Welch ein Glück, wenn unter seiner Mitwirkung zu Stande komme, was ihm bei seinen Vorfahrern nicht gelungen! Nicht ohne Befremden übrigens habe er die Aeusserung gelesen, als habe Gregor auf dem Wege des Rechtes zum Ziele zu kommen keine Hoffnung! gerade „als wenn wir den Weg der Discussion der Wahrheit und des Rechtes je abgelehnt! im Gegentheile, wir haben ihn immer gewünscht und verlangt, und es soll unsere Schuld nicht sein, wenn dieser Weg zwischen uns nicht eingehalten wird.“ [2]) Um seine Aufrichtigkeit zu zeigen, erbietet er sich zur rückhaltslosen Cessio [3]) unter denselben Bedingungen wie Gregor, und bittet wegen näherer Besprechung der Zusammenkunft Gesandte zu schicken. „Eile denn, heisst es am Schlusse, und lasse alles Zögern bei Seite! Bedenke die Kürze des Lebens und rücke ein so hohes Gut nicht weiter hinaus, sondern ergreife schnell den Weg des Heiles und Friedens, damit der gute Hirte uns am Tage des Gerichtes mit allen denen, die wir durch unsere Einigung in seinen Schafstall zurückführen, in die ewigen Wohnungen zulasse.“ Dieses Schreiben sandte Benedict an Carl VI. und den Herzog von Orleans [4]). Gleichzeitig hatten seine Cardinäle sich bittend an den Herzog von Berri gewandt [5]), die Zusammenkunft der beiden Päpste zu beschleunigen und dahin zu wirken, dass in Paris jeder Schritt unterbleibe, der eine Verschlimmerung der Lage Benedicts mit sich führe, da hiedurch die Einigung nur erschwert würde.

Das Schreiben Benedicts enthielt eine Stelle, die auf ein Verharren in dem früher eingehaltenen Wege zu schliessen berechtigte (sie ist in der Anmerkung 2 herausgehoben), und das scharfe Auge der Pariser Professoren zögerte nicht, sie als einen Mangel aufrichtiger Gesinnung für die Cessio zu erklären [6]). Der Staatsrath im Verein mit der Versammlung der französischen Prälaten beschloss daher, die Gesinnung der beiden Päpste näher zu erforschen und dieses durch eine ausgewählte Gesandtschaft zu thun. Um auch nach aussen ein ehrenvolles Auftreten der Gesandten möglich zu machen, sollte ein halber Zehnt von der französischen Kirche erhoben und daraus jedem Bischofe der Gesandtschaft täglich 10, jedem Abte 6, jedem Doctor 3 Goldgulden (scuta auri) angewiesen

---

[1]) Chronik von St. Denys III, 504—10 (XXVII, 21. 22.). Martene, collect. VII, 730. — [2]) „Nec per nos unquam stetit, stat aut stabit, quominus justitia et veritas hujus rei quantum ad nos pertinet videatur et agnoscatur....“ Die Worte Gregors boten für eine solche Auffassung keinen Anhaltspunkt, so dass man nicht umhin kann, ein absichtliches Missverständniss, d. h. gelinde gesagt, eine unwürdige Zweideutigkeit hier vorauszusetzen. — [3]) „Nostro verissimo juri et papatui pure, libere et simpliciter cedere et renuntiare.“ — [4]) Martene collect. VII, 734. 35. — [5]) Martene thes. II, 1293. — [6]) Der Chronist von St. Denys thut III, 512 (27, 22.) den Professoren Unrecht, wenn er sie desshalb „calumniosi interpretes“ nennt.

werden. Am 1. März schrieb der König den Cardinälen [1]), er habe an beide Päpste geschrieben, ihren Entschluss lobend, der aus göttlicher Eingebung entsprungen und sie gebeten, alle Zweideutigkeit in Wort und Schrift und alles Misstrauen bei Seite zu setzen und in voller Aufrichtigkeit den Frieden durch Cessio herzustellen. Und weil in dem Schreiben Benedicts sich einige Worte gefunden, die den Anschein geben, als wolle er den Weg der Gerechtigkeit und Discussion einhalten, um Zeit zu gewinnen, so bitte er ihn „bei der Barmherzigkeit Christi und seinem vergossenen Blute, sich aller anderen Rücksichten zu entschlagen und so zu handeln, dass die ganze Christenheit seine wahre Demuth und seinen guten Willen erkenne.“ Zugleich bestimmte eine königliche Ordonnanz vom 4. März [2]), dass in Anbetracht der von den Cardinälen, dem Maréchal Baucicaut und Anderen bezeugten guten Gesinnung des Papstes Benedict, die von der Universität wiederholt verlangte Vollziehung des Beschlusses der gänzlichen Substraction bis zum nächsten Himmelfahrtsfeste suspendirt und Benedict im Genusse der bisher geübten Rechte verbleiben solle. Die Unions- und Reform-Partei der Universität war damit so unzufrieden, dass sie Sistirung der Vorlesungen und Predigten beantragte, was jedoch der König hinderte.

Als Gesandte an die beiden Päpste wurden bestimmt: der Patriarch von Alexandrien, der Erzbischof von Tours, die Bischöfe von Beauvais, Meaux, Cambray, Troyes und Evreux, denen man die angesehensten Aebte von Frankreich, die von St. Denys, Mont St. Michel, Jumièges, Clairvaux und St. Etienne zu Dijon, nebst mehreren adeligen Herrn beiordnete, worunter der Senechal von Beaucaire, l'Hermite de la Faye und der königliche Kammerherr Nicolaus von Calleville sich fand. Dazu kamen dann Graduirte aus allen Facultäten, worunter der Aumonier des Königs, Gilles Dechamps, die Professoren der Theologie Dominicus Petit, Jean Courtcuisse, Jean Gerson, Pierre Plaon (Plaoul) und Jean Petit; die Doctoren beider Rechte Guillaume Borresquier, Guillaume Filastre, Geoffroy de Pompadour und Raoul de Refuge; die Canonisten Jean Ginot und Robert de Gesney, die Mediciner Jean Wignon und Henry Dogny, die Licentiaten des canonischen Rechtes Pierre Cauchon (später als Inquisitor der Jungfrau von Orleans bekannt) und Eustache von Falkenberg, die Licentiaten der Theologie Guillaume Beauneveu, Jacob von Novian u. s. w. Am 13. März erhielten sie ihre nach dem Beschlusse der Prälatenversammlung vom 21. Januar entworfene Instruction [3]): Benedict für seine Gesinnung zu danken, ihn der königlichen Huld zu versichern und um eine auf die Cessio bezügliche Bulle, „sine conditione vel ambiguitate“ zu ersuchen. Sollten beide Päpste sich über eine persönliche Zusammenkunft nicht verständigen können, dann sollen die Gesandten auf Sendung von Procuratoren, auf Habilitation der Cardinäle zur Neuwahl, oder auf einen Compromiss dringen, so dass Einige im Namen Aller zu wählen

---

[1]) Martene collect. VII, 738. sq. — [2]) L. c. 741–45. — [3]) Chronik von St. Denys III, 514—18 (XXVII, 22) und Martene thes. II, 1358—66.

hätten; wollen die beiden Päpste persönlich den Verhandlungen beiwohnen, so kann man als Ort Lucca, Florenz, Genua oder Pisa wählen. Bei Benedict solle die Gesandtschaft nach erlangter Audienz nur noch 10 Tage verweilen und dann vor weiteren Schritten noch 10 Tage auf Bescheid warten. Hauptsache sei, Habilitation der beiden Collegien zur Wahl zu erlangen. Für den Fall Benedict sich auf Cessio nicht einlassen will, ist ihm die Substraction anzukünden. Zu grösserer Sicherheit sollen alle Glieder der Gesandtschaft stets gemeinsam handeln, daher Jeder die Andern von dem in Kenntniss setzen, was er zu sprechen oder schriftlich zu vertreten gedenkt; keiner soll für die Dauer der Gesandtschaft um eine Stelle nachsuchen, oder solche annehmen, wenn sie ihm auch ungesucht angeboten wird. Schliesslich erhalten die Gesandten die Vollmacht, in nicht vorgesehenen Fällen das als zweckdienlich Erkannte auszuführen.

Noch vor der Abreise der Gesandten trafen weitere Schreiben Gregors an Benedict ein [1]); er erklärt, seine „Gesinnung sei eine unabänderliche, seinen Gesandten, dem Bischofe Anton von Modon (seinem Neffen), dem Bischofe von Todi und dem Professor der Rechte zu Bologna, Anton de Butrio, habe er die nöthigen Vollmachten zu den Verhandlungen gegeben und Benedict möge nun ernstlich am Frieden mitwirken“ [2]). In Paris zweifelte man noch nicht an der Wahrheit dieser Sprache Gregors und glaubte Gott danken zu müssen, dass er der Kirche endlich den Mann gegeben, der sich zur Heilung ihres Leidens erbot. Wir besitzen noch eine Predigt Gersons, die bei einer solchen durch den König, die Prälaten und die Universität angeordneten Dankfeier, am Palmsonntage 1407 gehalten wurde [3]). „Dank, ruft Gerson, Ehre und Preis sei Gott, der uns den Sieg gegeben! Den Sieg gab er uns, indem er die Herzen der beiden um den Primat Streitenden auf den Weg der so lange ersehnten Cessio lenkte. Darum ist dieser feierliche Bittgang durch den König, der so viel für den Frieden gethan, durch die Prinzen, Prälaten und Universität angeordnet, um mit Herz und Mund sagen zu können: Gott sei Dank! Seit beinahe 30 Jahren haben wir uns nach dem Frieden gesehnt, durch Processe und Gesandtschaften dahin zu wirken gesucht und doch haben wir nie einen Sieg erreicht, wie jetzt, wo der Weg der Cessio einge-

---

[1]) Chronik III, 520 (XXVII, 23) und Martene collect. VII, 745. Da das Schreiben Gregors vom 15. März, das begleitende der Cardinäle vom 8. desselben Monats datirt ist, wird sich im ersteren Datum ein Irrthum finden. — [2]) „te per aspersionem sanguinis salvatoris omnium Jesu Christi obsecramus et obtestamur, ut in Deum oculos tuae mentis erigens et ad veritatem omni terrena affectione supposita sibi mundam offeras conscientiam, vel saltem piis nobiscum ad peragendum tam acceptissimum bonum pacis et unionis hujusmodi concurras affectibus et effectibus.“ Man sieht, beide Männer überboten sich gegenseitig an feierlichen Aufforderungen. — [3]) Opp. IV, 565—71. Von dem Herausgeber der Werke Gersons ist sie irriger Weise auf 1394 (aut) 95 „tempore quo nuntiatum est Bonifacium et Benedictum viam cessionis admisisse“ verlegt, was schon die Worte des Textes p. 567 „depuis près de trente ans avons nous demandé paix“ hätten hindern sollen, abgesehen von dem gänzlichen Mangel eines geschichtlichen Anhaltspunktes für 1394 oder 1395! Gleichwohl ist auch dieser Irrthum bis auf die neueste Zeit von den Biographen Gersons beibehalten worden.

schlagen ist, wenigstens in Wort und Schrift, Gott gebe, auch in Wirklichkeit! Fluch dem, der hierin trügt! Dieser Sieg kömmt von Oben! Denn wenn ich betrachte das grosse Elend, welches das Schisma über die Kirche gebracht, seine lange Dauer und seine Verbreitung, und wie jetzt gegen alle Erwartung die Cessio von dem zu Rom einfach angenommen und von dem Unseren angeboten ist, finde ich hierin ein Geschenk Gottes, wie es kein Sterblicher verleihen kann. Woher sollte auch diese Kraft, diese Einsicht, diese Liebe, welche die Cessio verlangt, gekommen sein, als von der Gnade? Bedenket doch nur, wie schwer der Sieg auch über eine geringe Versuchung ist, wenn es sich um Ehre und Macht handelt, dann werdet ihr begreifen, dass es nichts Kleines ist, der Würde des Papstthumes zu entsagen. Dieses setzt eine Vollkommenheit der Gesinnung voraus, die nicht Jeder hat. Geben sich doch Viele allen Gefahren leiblichen und geistlichen Todes Preis, um ein kleines Amt oder ein Besitzthum zu erlangen oder zu bewahren, wie hoch muss da das Herz über das Irdische erhoben sein, um die Versuchungen gegen die Verzichtleistung auf das Papstthum zu überwinden! Ich sage das, um allen Uebermuth in uns zu ertödten, allen Unwillen gegen den Nächsten durch Theilnahme zu ersticken und Gottes Gnade dankbar zu preisen, der dem menschlichen Herzen die Kraft gegeben, durch solche Verzichtleistung den Frieden zu bereiten."

Gerson hatte nur die Wahrheit gesprochen! Die Männer des Rechts, denen die Kirche die Leitung ihres Lebens anvertraut, standen dem Uebel rathlos gegenüber. Der Buchstabe des Gesetzes, an dem sie mit einer Beharrlichkeit festhielten, als besässen sie darin den Punkt, von dem aus sie die Welt aus den Angeln zu heben vermöchten, wurde von beiden Obedienzen mit gleichem Rechte und Unrechte in Anspruch genommen. Der Weg der Untersuchung des Rechtes führte nicht weiter. Die von der Universität Paris ausgesprochenen Grundsätze, die über die unlösbaren Schwierigkeiten der bestehenden Rechtssatzungen hinwegführten, sträubte man sich als ebenbürtig mit dem „Rechte" anzuerkennen. Der Unverstand auf Seite beider Obedienzen empfahl darum den Weg gewaltsamer Unterdrückung, wie früher der Cardinal von Pampeluna den französischen Prinzen, so jetzt der Bischof Ricci von Roff dem bereits in Cessionsverhandlungen begriffenen Gregor XII. [1]) Man solle Carl VI. und Benedict XIII. vor ein General-Concil citiren, und wenn sie nicht erscheinen, Frankreich den Gläubigen, in diesem Falle den Engländern zu überlassen drohen, das werde wirken! Was konnte in solchen Zuständen der wahre Sohn der Kirche anders, als die Schuld dieser Verwirrung des Ganzen auch als die eigene betrachten, sich demüthigen vor Gott und den Frieden als seine Gabe hinnehmen! Aber man war noch nicht am Ziele!

Nach dem Osterfeste, 27. März, traten die Gesandten einzeln ihre Reise an [2]); in Villeneuve bei Avignon fanden sie sich am

---

[1]) Schreiben des Bischofs bei Martene, collect. VII, 748—50. — [2]) Ausführlicher Bericht über die Gesandtschaft in der Chronik von St. Denys, III, 528 sq. (XXVIII, 15 sq.).

30. April zusammen. Noch vor ihnen, gegen Ende Februar, waren die Gesandten Gregors von Rom abgegangen [1]) und bei Benedict in Marseille eingetroffen, der sie mit vielen Rücksichten empfing und mehrere Tage über den Hauptzweck ihrer Sendung mit ihnen conferirte, bis sich bei Besprechung des Einzelnen, z. B. des für die Zusammenkunft zu bestimmenden Ortes Differenzen ergaben, indem beide Theile die gegenseitig in Vorschlag gebrachten Orte [2]) nicht ohne bittere Bemerkungen ablehnten. Die Aeusserung der Italiener, sich lieber an den König von Frankreich und die Universität Paris zu wenden, brachte Benedict zur Nachgiebigkeit und man vereinigte sich durch Vermittlung des Cardinals de Thury über eine Zusammenkunft zu Savona auf den 29. September, und für den Fall Gregor bis zu dieser Zeit gehindert sein sollte, auf Allerheiligen (1. November). Der Vertrag wurde am 20. April geschlossen [3]). Die einzelnen Artikel lassen eher auf alles Andere als auf eine Gesinnung schliessen, die bereit wäre, um Gottes und der Kirche willen auf eine behauptete Stellung Verzicht zu leisten. Jeder der beiden Päpste soll mit 8 bewaffneten Galeeren in Savona eintreffen, wenn nicht Gregor eine geringere Zahl wünscht; beide sich gegenseitig für ihre Person, für ihre Cardinäle und Dienerschaft Schutz und Sicherheit verbürgen; die Herrschaft über Savona wird ihnen für die Dauer der Zusammenkunft eingeräumt, und jeder stellt in dem ihm zugewiesenen Theile der Stadt und des Hafens einen eigenen Befehlshaber mit 300 Mann auf, der für Sicherheit Sorge trägt; jeder Papst bringt für den Dienst bei seiner Person 100 Diener, 1 Kammerherrn, 2 Protonotare, 25 Prälaten, 12 Doctoren der Rechte und 12 Professoren der Theologie mit; jeder Prälat und Kammerherr darf 12, jeder Protonotar 6, ein Erzbischof 5, ein Bischof 4, ein Abt 3, ein Doctor oder Professor 2 Diener haben; ein Cardinal 25. Die Genuesen, in deren Gebiet Savona liegt, haben entweder mit den Venetianern Frieden zu schliessen, oder für die volle Sicherheit eines jeden nach Savona kommenden Venetianers Bürgschaft zu leisten. Während der Zusammenkunft darf der Name Gegenpapst (intrusus), Gegencardinal, nicht gebraucht werden. Für den Fall wegen pestartiger Krankheit oder aus sonstigen Gründen beide Theile Savona ablehnen, oder die Zusammenkunft aus Mangel der nöthigen Sicherheit dort nicht stattfinden kann, muss Benedict einen der von den Römern vorgeschlagenen Orte annehmen [4]). Letztere Bedingung bot in ihrer

---

[1]) Das Bevollmächtigungs-Breve vom 27. Februar bei Raynald 1407, N. 3, Chronik III, 540 (XXVIII, 2), wo sich auch das Beglaubigungsschreiben des römischen Cardinalcollegs findet vom 25. Februar und Martene collect. VII, 750—55, dessen Urkunden jedoch im Datum unbedeutend differiren. — [2]) Die Römer schlugen Rom, Viterbo, Siena, Todi, Florenz und Lucca; Benedict Marseille, Nizza, Fréjus, Genua und Savona vor. — [3]) Die ganze Urkunde am vollständigsten in der Chronik von St. Denys III, 532—62 (28, 2.); die einzelnen Artikel bei Raynald 1407, N. 4, und Martene, thesaur. II, 1314—20. — [4]) „Si ratione pestis vel quovis alio interveniente casu legitimo de discedendo de dicta civitate *ab utraque parte fuit concorditer deliberatum*, seu praedictae conditiones, videlicet de securitatibus dandis — non fuerint adimpletae, praefatus Dominus in Marsilia residens et suum collegium acceptare teneantur unum de locis sibi oblatis per praefatos — nuncios et in eodem loco cum praedicto Domino et suo collegio debeant personaliter convenire.“

Fassung den späteren Ausflüchten beider Päpste einen juridischen Anhaltspunkt.

In Villeneuve trafen, wie gesagt, die französischen Gesandten am 30. April zusammen, und beschlossen, um dem Patriarchen, auf dem die ganze Last der Gesandtschaft ruhe, die Sache zu erleichtern, einen Ausschuss von vier Gliedern zu wählen, der die Gutachten der Einzelnen für die unter der Leitung des Patriarchen stattfindenden gemeinsamen Berathungen vorbereiten solle. Jeder aber solle mit einem Interesse sich dabei betheiligen, als ruhe die Verantwortung des Ganzen auf ihm. Zwei Mitglieder wurden nach Marseille gesandt, um ihre nahe Ankunft zu melden und sich mit dem Cardinale de Thury über einzelne Punkte zu verständigen. Am 2. Mai berieth man über den an Benedict zu haltenden Vortrag [1]); alles Unangenehme sollte darin vermieden werden; den Vertrag Benedicts mit den römischen Gesandten, der inzwischen bekannt geworden, fand man mangelhaft, da für den Todesfall des einen oder andern Papstes keine Vorsorge wegen der neuen Wahl getroffen war; auch schien Savona, wegen der Entfernung von Rom, ungeeignet; allein der Cardinal de Thury, mit dem man in Begleitung des Bischofs von Todi und des Neffen Gregors am 4. Mai zu Aix zusammentraf, hob diese Bedenken, sprach sein Missfallen über den Beschluss der französischen Prälaten aus und rieth der Gesandtschaft, sich mehr an den Geist als den Buchstaben ihrer Instruction zu halten. Auch die römischen Gesandten riethen zu grosser Schonung Benedicts und gaben die Versicherung, „nicht die eidliche Verpflichtung, die Liebe zur Christenheit bewege Gregor zur Cessio, und er fühle täglich diese Liebe zum Frieden in sich wachsen!“ Auf Vorschlag des Cardinals de Thury ersuchte man den Neffen Gregors, von seiner Weisung, den Hof in Paris zu besuchen, abzugehen und unmittelbar nach Rom zurückzukehren, um alle Hindernisse der Zusammenkunft zu beseitigen.

Am 9. Mai hielten die Gesandten ihren feierlichen Einzug in Marseille, wo sich damals Benedict aufhielt [2]). Ungeachtet Benedict den abgeneigten Sinn Einzelner gegen ihn kannte, empfing er doch Alle in der Abtei St. Victor mit Wohlwollen und Würde, liess Jedem seinem Stande gemäss Zimmer anweisen, redete Jeden mit Namen an und erkundigte sich freundlich nach ihrem Befinden, so dass ihm Alle voll Ehrfurcht Füsse, Hände und Mund küssten. Schon am folgenden Tage gab er ihnen Audienz und antwortete ohne alle Vorbereitung mit vieler Gewandtheit auf die einzelnen Punkte der Rede des Patriarchen. Dieser hatte geäussert, der Papst sei nur um des Friedens und der Einheit der Kirche willen da; Benedict, um der Folgerung vorzubeugen, dass demnach die Kirche über dem Papste stehe, fügte gleich bei, dass der römische Papst, als Haupt der Kirche allerdings besondere Sorge für seine Heerde zu tragen habe; er habe oft dieser Sorge gedacht und sei in seinem Alter

---

[1]) Chronik von St. Denys III, 570 (28, 4). — [2]) Ibid. III, 582 (28, 6).

nach Italien gegangen, um die Cessio vorzubereiten, für die er seit seiner Thronbesteigung entschieden gewesen, sobald sie ihm nur für die Kirche nützlich erschienen; dieses habe er aber bis jetzt noch nicht erkennen können, da keiner seiner Gegner zur Cessio bereit gewesen; nun ihm aber Gott in Gregor einen Mann nach seinem Herzen gegeben, habe er seine lang im Inneren verschlossene Absicht, durch Cessio den Frieden herbeizuführen, kund gethan und werde in dieser Gesinnung, wenn man ihm nicht in den Weg trete, verharren.

Die Worte Benedicts liessen in mehrfacher Beziehung einen Stachel im Gefühle der Gesandten zurück, gleichwohl dankten sie für seine Gesinnung und erbaten sich eine weitere Audienz, zur Erledigung specieller Aufträge; sie wurde ihnen für den kommenden Tag (11. Mai) zugesagt. Der Erzbischof von Tours brachte nun die Bitte vor, der Papst möge seine Bereitwilligkeit zur Cessio in einer Bulle bestimmt und klar aussprechen, und zugleich Fürsorge treffen, dass für den Todesfall des einen oder andern Papstes die beiden Collegien in den Stand gesetzt wären, eine einmüthige Wahl zu treffen. Letzteres versprach Benedict; was aber die erste Forderung betreffe, „so seien vier Dinge nöthig, wenn man Frieden wolle: volles Vertrauen, Eintracht, Freiheit und Schnelligkeit. Vertrauen habe man ihm noch nicht gewährt, und so lange dieses nicht statt finde, würden auch die grössten Beweise seiner Liebe zur Einheit keinen Eindruck machen, sondern den einmal gefassten Verdacht nur steigern. Er sei Christ und halte sein Wort; man verlasse sich auf das Wort eines Laien, warum nicht auf das eines Papstes? Wozu die Zeit mit Erklärung seiner Gesinnung verderben? Er habe die Cessio angeboten und werde diesem Anerbieten bis zum Tode treu bleiben. Es sei hier nicht auf Zweideutigkeit abgesehen; denn nach Aristoteles verrathe es grossherzigen Sinn, nicht zu täuschen, und wenn er sich auch diese Grösse nicht beilege [1]), habe er doch stets durch Vermeidung jeder Täuschung grosse Männer nachzuahmen gestrebt. Hätten der König oder die Prinzen seine Worte vernommen, würden sie gewiss nicht die Forderung einer neuen Bulle gemacht haben.“ Nach der Audienz behielt Benedict den Patriarchen und die anderen Gesandten bei sich und beklagte sich über die ihm von den Pariser Doctoren gemachten Vorwürfe mit solcher Herablassung und Milde, dass die Gesandten zu Thränen gerührt wurden und der Patriarch so sehr alle Fassung verlor, dass er dem Papste sich zu Füssen warf und um Verzeihung dessen bat, was er in der Gluth der Leidenschaft gegen ihn vorgebracht habe [2]), ein Beispiel, das noch Andere befolgten. Benedict entliess Alle mit seinem Segen und lud sie auf das Pfingstfest (15. Mai) zu Tisch. Alle erschienen, den Patriarchen ausgenommen, der, wohl wissend, wie viel er durch ein augenblickliches Sichüberraschenlassen seiner Stellung als Gesandter des Königs und der französichen Kirche vergeben, sich mit

---

[1]) Der Text „quamquam sibi magnanimitatem arroget“, verlangt ein ergänzendes „non“. — [2]) Chronik von St. Denys III, 602 (28, 9.)

Unwohlsein entschuldigte. Tags darauf erbat sich die Gesandtschaft eine Audienz bei dem Cardinalscolleg, die am 17. Mai in der Minoriten-Kirche statt fand. Gerson hielt die Ansprache [1]) und bat die Cardinäle, in dieser Sache an den König angeschlossen zu bleiben, und die Gesandtschaft in ihren Gesuchen an Benedict zu unterstützen. Der Patriarch, der nach Gerson das Wort nahm, bemerkte, die Cardinäle, als Ein Leib mit dem Papste, hätten nicht bloss zu bitten, sondern ihrer Verpflichtung gemäss wirksamere Schritte zu thun, um keine abschlägige Antwort zu erhalten. Die Cardinäle erklärten sich im Ganzen für einverstanden. Hinzugekommene Gesandte des Herzogs von Orleans hatten in ihren Bemühungen, den Papst zur Gewährung der gestellten Forderungen zu bewegen, auch keinen Erfolg. Noch am Abende desselben Tages (17. Mai) gewährte Benedict dem Bischofe von Cambray, dem Abte von St. Denys und Gerson eine besondere Audienz. Sie hatten ihm vorgestellt, wie viel er in Frankreich durch Eingehen auf die Forderungen der Gesandtschaft gewinnen, welche Nachtheile seine Weigerung nach sich ziehen werde; er stehe auf dem Punkte, als Schismatiker betrachtet zu werden, und dadurch würden auch die mit Rom angeknüpften Unterhandlungen zerfallen. Allein Benedict wies ihnen durch verschiedene Gründe und reiche Citate aus dem canonischen Rechte nach, dass er diese Bitte nicht gewähren könne, ja dass man sie ihm gar nicht hätte vortragen dürfen, weil man daraus einen Beweis bilden könne, dass er zur Cessio gezwungen worden sei; dieser Verdacht des Zwanges würde aber bei Vielen die Rechtmässigkeit des einmüthig gewählten neuen Papstes zweifelhaft machen, so dass das Gesuch sich selbst aufhebe. D'Ailly versuchte umsonst, dem Papste diese Voraussetzungen zu benehmen. Am 18. Mai wiederholte Benedict vor der gesammten Gesandtschaft seine Bereitwilligkeit zur Cessio [2]), verweigerte aber eine schriftliche Erklärung darüber. Rücksichtlich der Bitte, für den Todesfall des einen oder anderen Papstes Maasregeln zur Habilitation der beiden Collegien für eine einmüthige Wahl zu treffen, zeigte er sich bereit, doch lasse die Sache sich nicht gleich erledigen.

Wir können die Weigerung Benedicts zu einer schriftlichen Erklärung zwar nicht ganz unrecht finden; denn wenn das Hauptmotiv auch immer gewesen sein mag, sich nicht zu binden, sondern das Handeln für mögliche Fälle frei zu erhalten, die Sache hatte auch noch eine andere Seite; die Forderung der Gesandtschaft schloss einen Mangel an Vertrauen auf das öffentlich gegebene Wort des Papstes in sich, und war dadurch eben so für die Würde des Papstes

---

[1]) Chronik von St. Denys l. c. „eleganter ac eloquenter more suo verba fecit cancellarius Ecclesiae Parisiensis.“ — [2]) L. c. III, 620 (28, 12). „credebam et credo sufficienter et clare per meas bullas directas illi dicto Corrario, qui se Gregorium facit appellare, obtulisse viam cessionis per me pure ac libere et simpliciter fiendae pro unienda Ecclesia s. Dei et novissime in consistorio publico et nunc ex abundanti exprimo, et hoc sit pro responsione, quod, licet non intendam aliquam viam rationabilem excludere, sicut nec credo secundum conscientiam mihi licere, intentionis tum (tamen?) meae fuit et est hanc viam cessionis omnibus aliis viis praemittere.“

wie für das Ehrgefühl des Mannes verletzend. Benedict, der sich für den rechtmässigen Papst hielt, wollte auch als solcher behandelt sein. Aber was das Recht nicht gewähren konnte, hätte die Liebe zur Kirche gewähren müssen, wäre nur der Wille zur Cessio lauter und entschieden gewesen.

Am 21. Mai hielten die Gesandten zu Aix, wohin sie zurückgekehrt, eine feierliche Messe vom heiligen Geiste und berathschlagten, ob sie Benedict ihrer Instruction gemäss die Substraction ankünden sollten oder nicht. Es fehlte nicht an Solchen, welche die Maasregel für nothwendig erklärten, da der Papst sie nur mit Worten hingehalten [1]) und kein aufrichtiges Verlangen nach dem Frieden habe; warum er denn sonst seine Burg befestigt habe und allenthalben, sogar bei der Messe, von Bewaffneten umgeben erscheine? Die gemässigten Glieder behielten jedoch das Uebergewicht [2]) und man beschloss, von der Ankündigung der Substraction, als der Herstellung der Einheit hinderlich, vor der Hand Umgang zu nehmen. Die Gesandtschaft theilte sich hierauf. Die Mehrzahl, worunter Gerson, sollte mit dem Patriarchen nach Rom gehen, der Erzbischof von Tours und der Abt von St. Michel zu Marseille bleiben, um Benedict in seiner Gesinnung zu bestärken, den König und die Gesandtschaft von etwaigen Aenderungen benachrichtigen und für den Fall des Todes Benedicts einer Neuwahl durch die französischen Cardinäle vorbeugen. Der Abt Philipp von St. Denys und der Dechant von Rouen, Magister Hugo, wurden nach Paris an den König gesandt, um Bericht zu erstatten. Der König nahm ihren Bericht günstig auf, aber die Universität war darüber ungehalten; man nannte sie Verräther, weil sie der Instruction entgegen die Substraction nicht angekündet, und verlangte sie nun mit Ungestümm von dem Könige, der jedoch desshalb erst auf weitere Nachrichten verwies, um so mehr, als am 10. Juni die Gesandten Gregors in Paris eintrafen. Der Neffe Gregors, der dem Rathe der französischen Gesandten zufolge unmittelbar von Marseille nach Rom hätte zurückgehen sollen, hatte sich nicht überwinden können, von der bekannten fürstlichen Freigebigkeit Carls VI. persönliche Erfahrung zu machen; er erhielt ausser kostbaren Geschenken auch ein sehr ehrenvolles Schreiben des Königs an Gregor, „seinen theuersten Freund", wie an die römischen Cardinäle.

In Genua, wohin die französischen Gesandten Anfangs Juni gelangten, baten sie, auf Vorstellung des Neffen Gregors, der seinem Oheim den Friedensversuch so billig als möglich machen wollte, um Schiffe für Gregor, und die Genuesen erboten sich wirklich aus Achtung für den König und für Frankreich zur Bemannung von Galeeren. Ein Theil der Gesandten blieb in Genua zurück, um die Ausrüstung dieser Schiffe zu betreiben, der andere setzte,

---

[1]) Chronik von St. Denys III, 626 (28, 13). „quia (Benedictus) licet vias alias cessioni postponens eas tamen non excludebat. Das Bedenken ist ganz richtig. — [2]) Die Chronik von St. Denys l. c. giebt die Verhandlungen ausführlich; ein Gutachten D'Ailly's, Gersons, des Abtes von St. Denys und des Licentiaten Jacob von Novian findet sich auch bei Martene thesaur. II, 1329—31.

nachdem er die nöthigen Wechsel [1]) und Geleitsbriefe [2]) erhalten, die Reise zu Land fort. Der Neffe Gregors wusste durch den Bischof von Meaux den Gouverneur von Genua, Maréchal Boucicaut, zu bestimmen, ihm auf Kosten des Königs einige Schiffe auszurüsten, auf denen er in Begleitung des Licentiaten Guillaume Beauneveu und der genuesischen und savonesischen Gesandten, welche die zu Marseille stipulirten Garantien überbringen sollten, kostenfrei nach Rom kam [3]). In Rom legte er in einer Rede Bericht über seine Sendung ab, und Gregor bestättigte den Vertrag [4]), acceptirte die ihm angebotenen Garantien und sprach in Schreiben [5]) an die Bewohner von Genua und Savona seinen Dank aus. Zur Bestreitung der Reisekosten hatte er bei dem noch mit Schulden belasteten Stande der apostolischen Kammer einen Zehnten ausgeschrieben [6]). Aber bald nach der Rückkehr seines Neffen gewahrte man an dem Papste einen Umschlag seiner Gesinnung. Zwar wurde die Weigerung der Venetianer, an Gregor die gewünschten Schiffe zu überliefern, deren er bei dem Anerbieten der Genuesen gar nicht bedurfte, als Hinderniss der Reise nach Savona in den Vordergrund gestellt, wie auch die feindliche Stellung des nach der Krone Italiens lüsternen Königs Ladislaus von Neapel zum Kirchenstaate, indem dieser aus Besorgniss, die Einigung der Päpste möge den französischen Einfluss in Italien und die Macht des Papstes steigern, der Zusammenkunft entgegen war [7]); allein das letztere Verhältniss wurde erst maasgebend durch den Einfluss der habsüchtigen Verwandtschaft des Papstes, welche die Stellung des alten Mannes möglichst lange zu nützen gedachte. Auch der Verdacht eines geheimen Vertrages mit Benedict, wornach beide Theile, die Verhandlungen an sich ziehend, weitere Bestimmungen über Ort und Zeit der Zusammenkunft sich vorbehielten, und vor der Cessio erst den Versuch der Reduction der beiden Obedienzen durch Compromiss oder der Ausgleichung durch Succession sich versprachen [8]), wurde mit vieler Gewissheit später ausgesprochen. In diesem Falle müssten die Gesandten Benedicts, welche die französischen Gesandten bereits bei ihrer Ankunft am 5. Juli zu Rom vorfanden, diese Aufgabe zu erledigen gehabt haben [9]).

Die französischen Gesandten, die über Oberitalien nach Rom gingen, waren während dessen über Lucca nach Florenz gekommen,

---

[1]) Ein Wechsel auf 200 genuesische Gulden bei Martene l. c. II, 1328. — [2]) Geleitsbrief bei Raynald 1407 No. 9. — [3]) Memoria pro vera serie eorum, quae gesta sunt in facto unionis Ecclesiae 1407 bei Martene thesaur. II, 1347—57. — [4]) Raynald 1407 No. 5. — [5]) Martene collect. VII, 754. und thesaur. II, 1348. — [6]) Raynald 1407 No. 6. — [7]) Ibid. 1407 No. 7, 14, und besonders das Schreiben des Königs in No. 19, wie dasselbe auch später in dem Schreiben eines Unbekannten aus Villa franca vom 30. August, der zu Unterhandlungen von Seite Frankreichs mit Ladislaus räth, bei Martene thesaur II, 1388 und in einer anderen Instruction „Credentia magistro Joanni Francisci Regi, dominis ducibus Bituricensi, Aurelianensi et Burgundiensi et Universitati“ ibid. II, 1344—46 herausgehoben ist; auch die aus Muratori oben gegebenen Mittheilungen l. c. p. 838 sprechen davon. — [8]) Martene collect. VII, 769. Das Schreiben, in welchem die einzelnen Punkte des Vertrages mitgetheilt werden, ist aus Rom vom 13. August 1407. — [9]) Chronik von St. Denys III, 649 (28, 15) und Martene thesaur. II, 1332.

wo man ihnen jede Art von Unterstützung in der Unionsangelegenheit anbot, und von da am 1. Juli nach Viterbo. Hier trafen sie auf den Cardinal Ursini und den Cardinal von Lüttich, die ihnen die Mittheilung machten, Gregor habe von Paris aus Warnungen erhalten, Rom nicht zu verlassen und sich Fremden nicht anzuvertrauen, so dass er wenig Lust mehr habe zu einer Zusammenkunft auf dem Gebiete des Königs von Frankreich und der Erfüllung des Vertrages allerlei Schwierigkeiten entgegenstellte. Die Gesandten kamen am 5. Juli nach Rom, erhielten sogleich Audienz und baten Gregor um Beschleunigung der Zusammenkunft. Dieser versicherte, keine Stunde verfliessen zu lassen, ohne für das Interesse der Christenheit Sorge zu tragen. Nach der Audienz machten die Gesandten einen Besuch bei den Gesandten Benedicts und hier vernahmen sie wiederholt die Schwierigkeiten, die Gregor gegen einzelne Punkte des Vertrages erhebe. Am 8. Juli eröffnete Gregor den Gesandten Benedicts geradezu, dass er in der festgesetzten Zeit nicht nach Savona gehen könne, da ihm die Mittel abgingen, die Schiffe zu bemannen, er sei dermalen so arm, dass er nicht einmal einen Gesandten zu Fuss an Benedict senden könne; er habe zwar die Venetianer um Schiffe gebeten, aber ohne Erfolg, und den genuesischen Galeeren wolle er sich nicht anvertrauen. Am 13. Juli meldete er dieses Benedict selbst und verlangte einen ihm gelegeneren Ort der Zusammenkunft [1]); Benedict antwortete am 1. August, die bereits gemachten Auslagen erlaubten ihm eine Aenderung nicht; wenn Gregor nicht sechs Schiffe aufbringen könne, möge er mit zwei kommen. Am 17. Juli, als auch die übrigen französischen Gesandten, welche die Reise zur See gemacht und bereits in Livorno die Sinnesänderung Gregors vernommen hatten, von Genua eingetroffen waren, hatte die gesammte Gesandtschaft eine Audienz. Der Patriarch sprach Mehreres zum Lobe Gregors und bemerkte, der König von Frankreich bestehe durchaus nicht auf die Residenz der Päpste zu Avignon; Frankreich habe grössere Wohlthaten von den zu Rom als von den zu Avignon wohnenden Päpsten empfangen; der König wolle nur Einheit; man werde desshalb jede nur gewünschte Garantie geben [2]), und habe auf Verlangen seines Neffen in Genua so viel Schiffe bemannt, um 2000 Personen hinüber führen zu können. Für seine fernere Stellung nach der Cession werde der König Sorge tragen. Nach dem Patriarchen liessen es sich die Gesandten von der Universität auch nicht nehmen, durch Pierre Plaoul einige Worte an Gregor zu richten. Der Magister sprach über die Worte: „Domine, dabis nobis pacem!“ Die Einigung erfordere Kraft, die sei in „domine“, dann Billigkeit, die in „dabis“, endlich Liebe, die in „pacem nobis“ ausgedrückt sei. Diese drei Tugenden, Kraft, Liebe, Billigkeit, vereinige er in sich und darum vertraue die Universität unbedingt auf seinen Eifer. Gregor entgegnete: er habe den Weg der Cessio gewählt und sei auch gesonnen, ihn zu gehen, nicht als wenn er diesen Weg für juridisch oder sonst gut hielt, sondern aus

[1]) Raynald 1407 No. 8. — [2]) Cf. das Schreiben des Maréchal Boucicaut vom 18. Juli bei Martene thesaur. II, 1331.

Herablassung, um das Schisma zu beenden. Was die Zusammenkunft zu Savona betreffe, so hänge diese davon ab, ob ihm, bei seiner Mittellosigkeit, der König von Frankreich Geld und Schiffe gewähren wolle; denn die genuesischen Schiffe müsse er als vertragswidrig ablehnen und von Venedig habe er keine erhalten; auch berühre die Sache nicht seine Person allein, sondern seine gesammte Obedienz, die er nicht in Gefahr bringen dürfe. Doch wolle er dem Vertrage nachkommen, wenn er die nöthige Unterstützung finde. Tags darauf brachten die Gesandten, die während dessen auch mit den römischen Cardinälen nach der Genehmigung Gregors Rücksprache genommen, diesen beinahe zur Annahme der genuesischen Galeeren. Der Patriarch bot nemlich[1]) im Namen des Königs und der gallicanischen Kirche sechs ausreichend equipirte Schiffe an, nebst Tragung der Kosten auf sechs Monate, überliess es Gregor, der Sicherheit wegen seine eigenen Leute im Dienste zu verwenden, und versprach den Eid der Treue von Seite des Capitäns der Galeeren, Jean d'Outremer, dessen Weib und Kinder nebst 100 edlen Genuesen und 50 Bürgern von Savona als Geissel dem Papste verbleiben sollten, ja die Gesandten selbst wollten als Geissel bleiben, und alle Städte und Burgen, die er zu passiren habe, sollten ihm ausgehändigt werden zur Sicherheit, wenn nur der Vertrag gehalten werde. Um dem moralischen Zwange, den dieses grossartige, Frankreich ehrende Anerbieten in sich schloss, zu entgehen, verlangte Gregor neue Unterhandlungen; diese lehnten die Gesandten, als ausser ihrer Vollmacht liegend, ab. Nun brachte Gregor einen anderen Grund seiner Ablehnung; die Ehre seiner Obedienz erlaube ihm nicht, das Anerbieten Frankreichs anzunehmen. Nun, meinte der Patriarch, wenn er zu Land nach Savona wolle, werde er auch die nöthige Unterstützung finden; übrigens seien die genuesischen Galeeren bereits bezahlt und das sicherste Reisemittel, zumal der Befehlshaber nach dem Vorschlage seines Neffen gewählt sei, die Mannschaft aber aus zuverlässigen, ehrenhaften Männern bestehe. Gregor erklärte, noch mit seinen Cardinälen darüber berathen zu wollen.

Am 20. Juli hielt die Gesandtschaft durch den Magister Jean Petit eine Ansprache an den Senator und die übrigen Stadtvorstände Roms[2]); man legte dar, dass der König von Frankreich den Sitz des Papstes zu Rom und nicht zu Avignon wünsche, bat, die Gesandtschaft in ihrer Bemühung, Gregor zur Zusammenkunft in Savona zu bestimmen, zu unterstützen, stellte die Einigung der Griechen als Folge der Aufhebung des Schisma in Aussicht und liess sogar die Vernachlässigung des päpstlichen Ablasses, d. h. die Schmälerung der Einnahmen der Stadt Rom als Motiv spielen. Die Römer versprachen im Allgemeinen ihre Mitwirkung, unbeschadet jedoch der Ehre ihrer Obedienz und des Papstes Gregor.

Am 21. Juli baten die Gesandten Benedicts, unterstützt von den französischen Gesandten und den Cardinälen, um eine bestimmte

---

[1]) Chronik von St. Denys III, 656 (28, 18). — [2]) Ibid. III, 667 (28, 20); cf. Martene thesaur. II, 1351 No. 18.

Antwort, und am folgenden Tage wurde ihnen erklärt, Gregor könne aus Rücksicht für die Besitzungen des Kirchenstaates nicht nach Savona gehen, man müsse einen anderen italienischen, der Obedienz Gregors angehörigen Ort wählen, der aber beiden Theilen die nöthige Sicherheit biete. Sollte aber Savona beibehalten werden, dann müsse die Reise dahin von beiden Seiten zu Land geschehen, der Gouverneur von Genua, Maréchal Boucicaut, sich nach Frankreich zurückziehen, und ein von Gregor ernannter Prälat der Gesandtschaft seine Stelle einehmen u. s. w. Die Gesandten baten, wenn Gregor nicht selbst nach Savona gehen wolle, Procuratoren zu senden oder die Verhandlungen durch die beiden Cardinalscollegien führen zu lassen [1]). Auch die Römer und Cardinäle vereinigten sich mit den Gesandten, er möge seinen Versprechungen nachkommen. Aber er schien nur Ohren für das Interesse seiner Verwandten zu haben. Am 28. Juli liess er die Bischöfe von Beauvais und Cambray, den Abt von Jumièges, den Kanzler Gerson und den Licentiaten Jacob von Novian zu sich rufen [2]), klagte, dass er seinen Willen, die Einheit herzustellen, nicht geändert habe, aber nach Savona könne er nicht gehen. Doch wolle er nach Petra Santa, um sich dort mit seinem Gegner zu verständigen. „Heiliger Vater", sagte D'Ailly, „an euerm guten Willen zweifeln wir nicht, und die entgegengesetzten Gerüchte sind nicht von uns, sondern von Männern eurer Obedienz ausgegangen. Zwei Dinge haben euern Namen, besonders in Frankreich, berühmt gemacht: euer freiwilliges Anerbieten zur Cessio und euer Vertrauen auf den König von Frankreich. Als Beweis dieses Vertrauens haben eure Gesandten für die Zusammenkunft einen Ort im Gebiete Frankreichs gewählt, ja euer Neffe erklärte, er sei beauftragt, lieber Avignon oder Gent zu wählen, ehe er unverrichteter Dinge zurückkehre. Darum lasset kein Misstrauen aufkommen, oder habt ihr Gründe dazu, so theilet uns diese mit, und wir werden euch in diesem Punkte ganz zufrieden stellen. Bietet die Landreise nach Savona Schwierigkeiten, so nehmet die Galeeren an, denn einen neuen Vertrag dürfen wir nicht eingehen. Gebet den Gesandten Benedicts eine günstige Antwort, und ihr werdet uns in eurer Bemühung um den Frieden zu Allem bereit finden, was sich nur immer mit unseren Vollmachten verträgt.

Gregor bemerkte, sein Misstrauen gründe sich zuerst auf das Schreiben der Gesandten, indem die Worte „sine tractatu praeparationum" alle Präliminarien auszuschliessen scheinen. Das beruhe, entgegnete D'Ailly, auf einem Versehen des Abschreibers; im Originale heisse es, „sine tractu". Aber, führ Gregor fort, es sei auch in dem Schreiben ein gewaltsames Verfahren gegen Benedict ausgesprochen, und wenn man so gegen einen Papst handle, dem man zum Gehorsam verpflichtet sei, was habe er zu erwarten? Dieser Punkt, beruhigte D'Ailly, sei gerade seinetwegen beigefügt worden, da Viele zweifelten, ob sich Benedict sonst zur Cessio verstehen werde. Aber, fuhr Gregor fort, gerade zur Cessio dürfe man Bene-

---

[1]) Chronik von St. Denys III, 680 (28, 23). — [2]) L. c. III, 685 (28, 24).

dict nicht zwingen, da dieser Weg nicht Rechtens sei und die Einheit noch auf anderen Wegen hergestellt werden könne. An sich wohl, erklärte D'Ailly, sei dieser Weg nicht juridisch, aber unter den bestehenden Verhältnissen und nachdem ein eidliches Versprechen darüber gegeben worden, erhalte er den Charakter eines juridischen nach göttlichem und menschlichem Rechte. Wenn in der Christenheit Gewissheit über den wahren Papst bestünde, habe dieser allerdings nicht nöthig zu cediren, aber da in diesem Schisma bis jetzt die Wahrheit auch dem schärfsten Auge verborgen geblieben, ist die Verzichtleistung auf das Recht nothwendig, auch wenn kein eidliches Versprechen darüber vorläge. Dieses gab Gregor zu. Seine Bedenken, ob die Geleitsbriefe bei der Stellung der Parteien in Frankreich beachtet würden, ob die Ehre seiner Obedienz durch die Reise nach Savona nicht leide, hob D'Ailly gleichfalls. „Ich werde euch, schloss Gregor mit Thränen, den Frieden geben, zweifelt nicht daran, und so handeln, dass ich die Liebe des Königs und Frankreichs erhalte. Verlasst mich nicht, sondern lasst Einige der Eurigen zu meinem Troste bei mir zurück." Als aber die Gesandten um eine Vorkehrung für den Fall seines Todes wegen der Neuwahl baten, antwortete er wie Benedict, in dieser schwierigen Sache dürfe nichts übereilt werden.

Am 29. Juli hatten die Gesandten Benedicts Rom verlassen mit dem Bescheide, Benedict möge einen anderen Ort wählen [1]), und waren bereits bis Ostia gekommen, als sie durch Vermittlung der französischen Gesandten nochmals von Gregor zurückgerufen wurden und die Aussicht erhielten, dass er unter Aenderung der den französischen Gesandten angedeuteten Bedingungen des Vertrags von Marseille, wozu die Entwaffnung der Galeeren Benedicts gehörte, bis Allerheiligen nach Savona kommen oder einen Procurator mit den nöthigen Vollmachten dahin senden werde [2]). Am 3. August erklärte Gregor wiederholt den französischen Gesandten, nach Petra Santa gehen zu wollen, am 4. nahm er sein Wort wieder zurück. Gefragt, welchen Ort er denn wolle, nannte er Pisa, Siena, Florenz, ja jede Stadt im Florentinischen sei ihm recht. Die Gesandten verliessen, mit dem Versprechen der Cardinäle, bei Gregor die nöthigen Massregeln für den Fall der Erledigung des römischen Stuhles erwirken und von einer Neuwahl, wenn dieses auch die Cardinäle zu Avignon versprechen, abstehen zu wollen, nun grösstentheils Rom, nachdem sie zur Bestreitung der Auslagen nochmals einen halben Zehnten der gallicanischen Kirche verlangt hatten [3]).

Ungeachtet der grossartigen Anerbieten, Frankreich wollte sogar für drei Monate die Hälfte der Besoldung der zur Besatzung und Sicherung Roms nöthigen Truppen tragen, um Gregor die Besorgniss wegen Rom zu nehmen, hatten die Gesandten ein sicheres Resultat nicht erreicht. Von Genua aus, wo sie den Bewohnern für ihre Opferwilligkeit dankten, schrieben sie am 22. August nochmals an Gregor [4]), seine Bedenklichkeiten hebend und ihn bittend, nicht

---

[1]) Martene thes. II, 1354. Der Bescheid p. 1366; cf. Chronik III, 696 (28, 25). — [2]) Urkunde bei Martene thes. II, 1367—73. — [3]) L. c. 1335. — [4]) Chronik III, 700 (28, 26).

auf Fleisch und Blut oder irgend einen Rath zu hören, der ihn abhalte, seiner Verpflichtung gegen die Christenheit nachzukommen, und begaben sich von da zu Benedict, der sich wegen der zu Marseille herrschenden Pest nach St. Honorat (Lerinische Insel) zurückgezogen hatte. Am 9. September erstatteten sie ihm Bericht und baten, einen Abgeordneten Gregors zu hören, den sie mitgebracht. Dieser schlug Aenderung des Vertrags vor [1]); darauf, entgegnete Benedict, könne er nicht eingehen; „wir sind ja, sagte er mit Beziehung auf das hohe Alter Gregors, beide alt, und müssen uns beeilen, von dieser Gelegenheit zur Ehre, wie sie uns Gott dargeboten, Nutzen zu ziehen, wenn sie nicht durch unser Zögern Andern zu Theil werden soll. Er werde den Vertrag Punkt für Punkt halten; komme Gregor nach Savona, so könne mit Gottes Hilfe Friede werden, erscheine er nicht, so werde er jedenfalls mit Hilfe der Gesandten die Sache nicht fallen lassen.“ Schon vorher hatten die Gesandten den Cardinälen Benedicts bedeutet, wegen Savona dürfe der Einigungsversuch nicht aufgegeben werden, dem Könige von Frankreich sei der Ort der Zusammenkunft gleichgültig und Pisa, Siena, Florenz auch recht, wenn nur der Friede zu Stande komme [2]); ihre Sache sei es, hierin ihren Einfluss geltend zu machen, schon beklage man sich in Paris über ihre Lauheit. Die Cardinäle von Praeneste, Albano, de Thury, de Saluces und St. Angeli hatten aber schon am 29. August von Avignon aus Benedict gerathen, den Forderungen Gregors nachzugeben, und statt Savona Pisa anzubieten [3]). Allein gegen Ende September begab sich Benedict nach Savona. Auch Gregor hatte Rom verlassen und von Viterbo aus (17. August) dem Könige von Frankreich die nöthig gewordene Aenderung Savonas dargelegt, zugleich sich über die Haltung seiner Gesandten, namentlich des Patriarchen von Alexandrien beklagt [4]). Dasselbe geschah in Schreiben aus Siena (5. September) an die Herzoge von Berri und Burgund, wie in einer sehr ungemessenen Sprache in einem Schreiben vom 10. September an Benedict [5]). Noch in einem Schreiben vom 13. October an den Maréchal Baucicaut versprach Gregor nach Petra Santa zu kommen [6]); am 22. October übertrug er dem Notare Jacob von Torso, dem Abte Johann von Pratalia und dem Venetianer Franz Justiniani die Gesandtschaft, um nochmals Savona abzulehnen und über einen anderen Ort zu unterhandeln [7]). Um den weitverbreiteten Verdacht einer Abneigung

---

[1]) Der Vortrag des Abgeordneten und Bescheid Benedicts bei Martene thesaur. II, 1379. — [2]) Schreiben vom 30. August; ebendaselbst p. 1338. — [3]) Ibid. 1377. — [4]) Raynald 1407, N. 10, 11, und Martene thes. II, 1339. — [5]) Martene, collect. VII, 767. Die letzte Hälfte des Schreibens, welches die Gesandten als „homines seditiosos, scelestos, depravationem mentis mellitis verbis more diabolico simulantes — bestiales nuncii —“ bezeichnet, ist nicht, wie Martene annimmt, von den Cardinälen Gregors beigefügt, da diesen ja gerade Gregor ihre grosse Neigung zu den Gesandten später vorwarf, z. B. in der Antwort auf ihre Appellationsschrift, Raynald 1408, N. 9, „notorium est, quod ab ipso initio, quando venerunt gallici ambasiatores Romam Cardinales nimium adhaeserunt ipsis Gallicis“ und sie auch später in stetem Verkehr mit den Gesandten blieben, sondern stammt von irgend einer feilen Feder im Dienste der Curie. — [6]) Ibid. p. 760. — [7]) Schreiben bei Martene l. c. 762; Instruction bei Raynald 1407, N. 20–23.

zur Cessio zu entkräften, verlieh er einen Ablass Allen, die um Herstellung der Einheit beten würden [1]), liess zu Siena am Allerheiligenfeste von den Kanzeln herab darüber Aufschluss geben, warum er nicht nach Savona gehen könne [2]) und bezeichnete bereits mehrere Erzbisthümer und Bisthümer für sich und einige Fürstenthümer der Romagna für seinen Neffen als Entschädigung wegen der Cessio [3]).

Am 4. November kamen seine Gesandten in Savona an, wo Benedict bereits seit dem 29. September sich aufhielt; ihren Vorschlag, wie ihre Vollmachten fand Benedict unzureichend, ihre Angaben wurden theilweise von dem Patriarchen und D'Ailly Namens der Gesandtschaft widerlegt [4]); gleichwohl erklärte Benedict, er wolle, damit nicht das Friedensgeschäft leide, sich in einer noch zu bestimmenden Zeit nach Porto Venere begeben und dort 4 Wochen mit seinen Cardinälen verweilen, wenn Gregor gleichzeitig in Petra Santa sich aufhalten wolle. Aber Gregor, der keinen Ort und keine Bürgschaft für seine Person sicher genug fand, wollte jetzt nur zu einer Zusammenkunft im Florentinischen sich verstehen und eröffnete am 5. December neue Unterhandlungen. Als diese fruchtlos waren, bot er am 1. April 1408 von Lucca aus [5]), wohin er anfangs Januar 1408 gekommen, und wo ihn die Gesandten mehrerer Fürsten und Städte, wie Venedigs und Florenz, mit Bitten zu einer Zusammenkunft mit Benedict zu bewegen suchten [6]), Livorno und Pisa an. Benedict, ohne vorerst darauf einzugehen, versprach nähere Mittheilungen durch Gesandte machen zu lassen; diese wurden am 18. April überreicht und waren nicht ablehnend [7]); denn die französischen Gesandten hatten denen Benedicts am 16. April eröffnet [8]), man halte die persönliche Zusammenkunft, auf die Benedict so hohen Werth lege, gar nicht für nothwendig, er möge also entweder Procuratoren senden, oder wenn er auf persönlicher Zusammenkunft bestehe, sich mit den Garantien Frankreichs und der gallicanischen Kirche beruhigen, um nach Lucca oder Pisa zu kommen. Allein jetzt fand wieder Gregor Bedenken an der Annäherung Benedicts.

Dieses Verfahren musste den Mangel an Aufrichtigkeit in den Versprechungen Gregors Jedem gewahren lassen; als sein Neffe einen Prediger, der am Mittfastensonntage vor dem Papste und den Cardinälen an die Pflicht zur Herstellung der Einheit gemahnt, in der Kirche noch, mitten im Kreise der Gesandten ergreifen, ins Gefängniss werfen und nur gegen das Versprechen, nicht mehr zu predigen, nach einigen Tagen frei liess [9]), als Gregor auf die Nach-

---

[1]) Raynald 1407, N. 28; das Breve ist vom 19. October. — [2]) Ibid. 1407, N. 23. Die von Raynald an vielen Orten als Rechtfertigung der Weigerung Gregors ausgesprochene Befürchtung einer gewaltsamen Bewältigung durch Benedict ist ganz grundlos; der kriegerische Apparat Benedicts war zum Schutze seiner eigenen Person bestimmt, und er hatte allen Grund dazu. — [3]) Ibid. N. 29 und Niem, nemus Unionis lib. II, c. 23. — [4]) Martene thesaur. II, 1355, 56. — [5]) Raynald 1408, N. 2. Niem, nemus union. tract. VI, c. 2. — [6]) Niem, de Schismate lib. III, c. 23. — [7]) Ibid. c. 28 und nemus union. tract. VI, c. 3–5. Cf. Schreiben Benedicts vom 7. November 1408 bei Mansi XXVI, 1181. — [8]) Martene collect. VII, 773. — [9]) Niem, de Schismate III, 25.

richt von dem Einzuge des Königs Ladislaus in Rom, mit dem er in geheimen Unterhandlungen stand [1]), an die Creirung neuer Cardinäle, worunter sein Neffe, ging, machten die Cardinäle auf Ersuchen der Gesandten [2]) dringende Vorstellungen; die anwesenden Bischöfe von der Obedienz Gregors schlossen sich an, mit der Bitte, nur diesesmal nachzugeben und einer Spaltung mit den Cardinälen, wie dem Vorwurfe der Gegner, einzige Ursache des Schisma zu sein, vorzubeugen. Als die Cardinäle endlich, um ihn für die Union geneigt zu erhalten, in die Erhebung seines Neffen Anton, der inzwischen Bischof von Bologna geworden, willigten, war er damit nicht zufrieden; er könne, sagte er, zu Cardinälen creiren wen und so viele er wolle. Nach einer heftigen Scene mit den Cardinälen am 4. Mai [3]), denen er durch das Verbot, Lucca ohne seine Genehmigung zu verlassen, Besorgnisse über ihre persönliche Sicherheit einflösste, creirte er in Gegenwart einiger Bischöfe und Auditoren seinen Neffen Anton Corrario, den Bischof von Siena, Gabriel Condolmero (Eugen IV.), den Protonotar Jacob d'Udine und den Erzbischof von Ragusa, Johannes Dominicus, zu Cardinälen. Die dadurch entstandene Spannung veranlasste zuerst den Cardinal von Lüttich, ohne Erlaubniss aus Lucca sich zu entfernen, dem dann die übrigen Cardinäle „auf Eingeben des hl. Geistes" wie sie später erklärten, und um nicht aller Welt Hass und Schmach auf sich zu nehmen, nach Pisa folgten, bis auf drei, die sich später anschlossen, nachdem sie ihre Bemühungen, Gregor zur Nachgiebigkeit zu bewegen, als erfolglos erkannten [4]). Die Cardinäle appellirten am 13. Mai [5]) von dem Papste, der gegen Vernunft und Recht entschieden, an den besser unterrichteten Papst, von dem Statthalter Christi an Christus selbst, an ein allgemeines Concil und den künftigen Papst. Durch sein Verbot, Lucca zu verlassen, sich ohne seine Genehmigung zu versammeln und mit den Gesandten Frankreichs und Benedicts zu verkehren, habe ihnen Gregor die Erfüllung ihrer Pflichten gegen die Kirche unmöglich gemacht; ein Schreiben an die Fürsten und Bischöfe vom 14. Mai [6]), wie eine Encyclica an die Christenheit vom 1. Juli [7]), enthielt unter Darlegung des Thatbestandes weitere Rechtfertigung und die Aufforderung, Gregor Gehorsam und Anerkennung zu entziehen. Schmähschriften der gemeinsten Art, durch Curialen verfasst, die mit den Cardinälen Gregor verlassen hatten, geben den traurigen Beweis, welch gemeinem Trosse sich die Person des Statthalters Christi anvertrauen musste, um unter dem Scheine des Rechtes der Stimme der Besseren Widerstand leisten zu können [8]). Gregor liess den Cardinälen noch den ganzen

---

[1]) Niem, l. c. c. 28. 29. — [2]) Martene collect. VII, 771. — [3]) Raynald 1408 N. 7 gibt einen Auszug aus lib. II, c. 15 von Aretins Briefsammlung. — [4]) Niem, de Schism. III, 32. Raynald 1408, N. 33. Mansi XXVII, 54. — [5]) Die Appellation bei Raynald 1408, N. 9 und Martene thes. II, 1394—98. Das Datum bei Raynald vom 8., und bei Martene vom 30. Mai sind beide irrig. Die Antwort von Seite Gregors vom 14. Juni bei Raynald l. c. N. 11—20. — [6]) Niem nemus union. labyrinth. tract. VI, c. 11. — [7]) Ibid. c. 13. — [8]) Die Machwerke bei Niem, nem. union. labyr. tract. VI, c. 12.

Monat Juli zur Rückkehr offen, unter Versicherung freundlicher Behandlung und gemeinsamen Benehmens in Sache der Einigung. Allein der Riss war unheilbar und führte die Vollendung der bereits begonnenen Auflösung beider Obedienzen herbei.

In Frankreich hatte Benedict durch Ermordung des Herzogs von Orleans (23. November 1407) den einzigen Freund verloren, der meistens mit Erfolg dem Drängen der Universität auf Entscheidung entgegenwirkte. Jetzt verlangte die Universität, durch die Berichte über das Verfahren beider Päpste in ihrem früher schon geäusserten Verdachte der Unlauterkeit ihrer Absichten bestärkt, wiederholt die Publicirung der längst beschlossenen gänzlichen Substraction [1]). Der König hatte bereits am 12. Januar 1408 an Benedict geschrieben [2]), dass die Neutralitätserklärung Frankreichs nach gemeinsam gefassten Beschlusse eintreten werde, wenn die Einheit nicht bis kommendes Himmelfahrtsfest hergestellt sei; der Ausgang der Verhandlungen zwischen Gregor und Benedict brachte die Massregel in Ausführung. Benedict, der lange diesen Schritt vorhergesehen, und dem schon am 26. Januar 1408 der, wahrscheinlich mit Gerson, nach Frankreich rückkehrende D'Ailly von Genua aus geschrieben, es werde durch eine Zusammenkunft mit Gregor nichts erreicht werden, es sei darum besser, durch beiderseitige Verfügung für die Wahl Eines Papstes im Todesfalle des einen oder des andern oder durch ein General-Concil seiner Oedienz für die Einheit seine Sorge zu beweisen [3]), schrieb, diesen Rath nicht beachtend, am 18. April von Porto Venere aus an den König von Frankreich [4]), „an ihm liege es wahrlich nicht, dass man nicht schon die Einheit habe [5]), aber demungeachtet sei ihm bereits Jahrelang die Verleihung von Beneficien entzogen und seine Verfügungen nicht anerkannt; jetzt künde man ihm noch die Neutralität an. Dieser Schritt sei der ihm schuldigen Achtung, dem eigenen Interesse und der Ehre des Königs, ja dem göttlichen Willen zuwider, der selbst schon die Zeit bestimmt habe, in welcher das Schisma enden solle. Sein Amt verbiete ihm, das schweigend geschehen zu lassen. Der König möge diese Verfügung zurücknehmen, damit er nicht in die Censuren verfalle, die in einer früheren, bisher zurückgehaltenen Bulle ausgesprochen seien, die er ihm hiemit sende."

Die Bulle war vom 19. Mai 1407 von Marseille aus datirt [6]) und sprach über Alle, welchen Rang sie immer haben, selbst den kaiserlichen oder königlichen nicht ausgenommen, die Excommunication aus, welche die Einigung der Kirche durch Massregeln gegen Papst und Cardinäle, durch Substraction und Appellation von dem Urtheile des römischen Stuhles hindern. Verharren die Schuldigen über 20 Tage in der Excommunication, ohne Absolution nachzusuchen,

---

[1]) Chronik von St. Denys IV, 2 (29, 2.). — [2]) Schreiben bei Martene collect. VII, 770. — [3]) Gerson II, 105. — [4]) Schreiben bei Bul. V, 152–54. — [5]) „Quanquam adeo notorium sit, quod nulla potest tergiversatione celari, quod per nos nec stetit nec stat, quin Schismate depulso vera unio in Ecclesia Dei habeatur." — [6]) L. c. 143–46.

dann soll bei Laien das Interdict verhängt werden, Cleriker ihrer Beneficien und Würden verlustig gehen. Man kann es missbilligen, dass Benedict auf solche Weise das Gewissen des schwachen Königs einzuschüchtern versuchte, der ja stets nur das Organ eines fremden Willens war; aber an sich enthielt der Schritt Nichts, wozu Benedict nach dem canonischen Rechte nicht befugt gewesen wäre, so lange ihn Frankreich als Papst anerkannte.

Am 14. Mai 1408 wurde diese Bulle durch einen gewissen Sancho Lopez dem Könige überbracht. Im königlichen Rathe, dem auch einige Mitglieder der Universität beiwohnten, war man über die zu ergreifenden Massregeln nicht gleich einig [1]); aber die Universität, damals durch die politischen Verhältnisse höchst einflussreich, liess die Sache nicht mehr aus den Händen; sie erklärte die Ueberbringer des Schreibens des Hochverrathes schuldig, und verlangte öffentliche Verhandlung über den Inhalt der Bulle; diese fand statt am 21. Mai in Gegenwart des Königs, der Prinzen, des Bischofs von Paris und anderer Prälaten, der Universität und zahlreichen Volkes. Der Professor der Theologie, Jean Courtcuisse (Breviscoxa), auch Zögling des Collegs Navarra, erklärte Namens der Universität in einem Vortrage [2]) die Bulle als einen Angriff auf die Autorität und Würde des Königs und Ehre des Reichs und warf Benedict vor, das Schisma verewigen zu wollen, wesshalb er nicht mehr als Hirte sondern als Feind der Kirche anzusehen sei, der verdiene, nicht blos des Primates sondern jeder kirchlichen Würde entsetzt zu werden. Seine Drohungen müsse darum jeder gute Katholik als nichtig erachten. Die Universität übergab dann ihren Beschluss in dieser Sache, wornach Benedict als beharrlicher Schismatiker, ja Häretiker aller seiner Würden verlustig (non est nominandus Benedictus vel papa vel Cardinalis vel nomine cujuscunque dignitatis), der Gehorsam ihm entzogen und gegen seine Anhänger wie gegen ihn nach den Gesetzen verfahren werden solle; das Schreiben sei zu zerreissen [3]), die Ueberbringer und sonst dabei Betheiligten (suggestores, fautores, receptores) einzuziehen und den Canones gemäss zu bestrafen. Der König genehmigte Alles. Die Bulle wurde von dem königlichen Secretaire zerschnitten, dem Rector der Universität zugeworfen, der sie Angesichts der Versammlung in Stücke zerriss; gleichzeitig wurde der Decan von St. Germain l'Auxerrois, ein mitten unter den Prälaten sitzender Greis, in roher Weise verhaftet und der Erzbischof von Rheims, die Bischöfe von Cambray (D'Ailly) und Gap, der Abt von St. Denys und Andere vorgeladen, und als die zwei Letztgenannten erschienen, ohne Einhaltung der gesetzlichen Formen eingekerkert. Das Alles, weil man sie im Verdacht hatte, von dem Schreiben Benedicts Kenntniss gehabt zu haben, während sich ihre Unschuld selbst durch die Mittheilungen der Ueberbringer jener

---

[1]) Chronik von St. Denys IV, 8 (29, 4). Bul. V, 158—60. — [2]) Er begann mit dem Texte: Psim. 7, 17, „convertetur dolor in caput ejus et in verticem ipsius iniquitas ejus descendat.“ — [3]) „tanquam injuriosa, seditiosa, fraudulenta ac regiae majestatis offensiva.“

Schreiben ergab. Die Universität, die nicht blos anklagte, und zwar mit Hass und Leidenschaft anklagte, sondern auch mit zu Gericht in diesem schmachvollen Processe sass, kannte keine Rücksichten mehr; sie verweigerte den Gefangenen, vor dem kirchlichen Richter, dem Bischofe von Paris oder vor dem Parlamente ihre Sache zu führen und rächte Privatbeleidigungen durch corporative Schritte. Auch Nicolaus von Clemanges fand sich unter den Verdächtigten, und es gelang ihm, ungeachtet eines der Selbstliebe der Universität sehr schmeichelhaften Schreibens [1]), nicht, den Verdacht zu beseitigen.

Der König liess nun die bereits im Schreiben an Benedict vom 12. Januar ausgesprochene Neutralität publiciren [2]). „Niemals, sagt der König, habe er die Absicht gehabt, zum Nachtheile des Friedens der Christenheit Jemanden zu gehorchen; die Erfolglosigkeit der Verhandlungen beider Päpste gestatte nicht länger, diese Gefahren des Verderbens für so viele Seelen in dem Schisma bestehen zu lassen. Das sicherste Mittel sei, keinem der beiden Päpste oder ihren Nachfolgern mehr Gehorsam zu leisten. Durch diese Entziehung der Nahrung werde das Feuer in sich verglimmen, denn mit dem Gehorsam der Gläubigen erlische die Macht der Päpste. Die Rechtmässigkeit dieses Verfahrens möge Niemand befremden. Die Nothwendigkeit, die kein Gesetz kennt, und die Liebe zur Kirche haben uns auferlegt, gegen diese verhärtete Krankheit scharfe Mittel zu gebrauchen [3]). Durch die Neutralität soll aber dem Rechte unseres Theiles nichts vergeben sein, denn es handelt sich jetzt nicht mehr um Aufrechthaltung des Rechtes, sondern um den Frieden durch Verzichtleistung auf das Recht. Zu diesem Frieden Einer wahren Obedienz unter Einem Vicare Christi werde die Verweigerung ferneren Gehorsams führen.“ Am 25. Mai erfolgte die Anweisung an die königlichen Beamteten, die Neutralität zu publiciren, sie aufrecht zu halten und die wie immer entgegen Handelnden zu strafen nach Befund der Umstände [4]). Durch Gesandte liess der König die einzelnen Fürsten zum Anschlusse einladen. Den beiden Cardinalscollegien schrieb er am 22. Mai, die beiden Päpste, „die in der ganzen Welt keinen geeigneten Ort hätten finden können, um ihren eidlichen Verpflichtungen nachzukommen und die ihnen zu Füssen liegende Kirche aufzuheben“, zu verlassen und gemeinsam sich zu benehmen. Der Patriarch von Alexandrien und die noch in Italien befindlichen Gesandten würden das Nähere mittheilen. Auch die Universität schrieb ihnen in diesem Sinne am 29. Mai [5]).

Da der Maréchal Boucicaut den Auftrag erhalten, sich der Person Benedicts zu versichern [6]), verliess dieser am 15. Juni Porto

---

[1]) Opp. ed. Lydius p. 127. Epist. 42. Bei Bul. V, 154–57. — [2]) Akten in Chronik IV, 19 (29, 6). Gerson II, 103. Bul. V, 147. — [3]) „Quod si mirabuntur forsan aliqui ex aliter affectatis, unde nobis ista licent, attendant potius, quod hanc nobis legem facit ipse (a) qui legem nescit dura necessitas, imo et filialis pietas, quae per medios etiam ignes et gladios matrem talem collaborantem eripere conaretur. Ecce morbus inveteratus et putridus, qui ex fomentis levioribus in deteriora quotidie velut cancer serpit, si ergo ferramentum cauterizans adhibeatur, nullus recte culpaverit.“ — [4]) Erlass bei Bul. V, 165. — [5]) Beide Schreiben l. c. V, 162. 163. — [6]) Chronik IV, 29 (29, 7). Bul. V, 167.

Venere und zog sich auf seinen Galeeren nach Spanien (Perpignan) zurück, um dort in Sicherheit die weiteren Ereignisse abzuwarten. Vor seiner Abreise noch hatte er Gregor die Schuld der misslungenen Zusammenkunft aufgebürdet, sich bereit erklärt seine Versprechen zu erfüllen [1]), und in einem weiteren Erlasse (vom 15. Juni) zur Beilegung des Schisma ein Concil auf Allerheiligen nach Perpignan ausgeschrieben. Gregor antwortete gleichfalls mit Berufung auf seine Unschuld am 26. Juni [2]), schrieb auch ein Concil aus [3]) und begab sich gegen Ende Juni nach Siena und von da im Herbste nach Rimini unter den Schutz der Malatesten.

Anfangs Juni kam der Bericht des Patriarchen und der andern Gesandten nach Paris, dass die Cardinäle beide Päpste verlassen und sich zu Livorno geeinigt hätten, sie würden sich wegen fernerer Massregeln mit dem Könige und den Bischöfen benehmen. In Paris wurde am 11. August eine Synode eröffnet, erst unter dem Vorsitze des Erzbischofes von Sens, dann des Kanzlers von Frankreich, Arnold von Corbie, endlich des mit den anderen Gesandten zurückgekommenen Patriarchen. Man bestimmte die während der Neutralität für die kirchliche Administration zu beachtenden Grundsätze [4]). Die Absolutionen, Dispensationen, so weit sie nicht durch bestehende, mit päpstlichen Vollmachten noch versehene Organe geübt werden konnten, sollten mit Einhaltung des canonischen Instanzenzuges an die Ordinarien und Provincial-Concilien devolviren, welche jährlich gehalten werden sollten. Alles was vor Erlass der anstössigen Bulle Benedicts von der Curie entschieden oder bewilliget war, soll in Gültigkeit verbleiben; in allen Streitigkeiten soll nach dem gemeinen canonischen Rechte und nach den Regeln der Cancellaria nur so weit entschieden werden, als diese mit dem gemeinen Rechte übereinstimmen. Wahlen, Postulationen und Provisionen sollen mit Ausschluss weltlicher Eingriffe nach dem bestehenden Rechte erfolgen, die Collation der niederen Beneficien geschieht durch die Ordinarien. Graduirte und andere Glieder der Universität sollen besonders berücksichtigt werden; Mehrheit der Beneficien soll vermieden werden und Keiner ein zweites erhalten, der bereits von seinem Beneficium eine jährliche Revenue von 400 Livres bezieht, mit Ausnahme der adeligen, graduirten, im Dienste des Königs, der Königin, des Dauphins und der Prinzen befindlichen Cleriker. Erkennt einer Benedict

---

[1]) Martene collect. VII, 780, „tu vero, o homo, schreibt er Gregor, si scintilla compassionis animarum in te viget, quae secundum Deum pro bono unionis restant agenda, considera, et ad quae obligaris ex debito pro Dei misericordia te disponas, resecatis carnalibus desideriis, quae contra animas militare non cessant. Nos enim ad oblata per nos semper promptos invenies, praeteritos defectus et contumaciam tuam, si bene egeris, in memoria non tenentes. Deum enim invocamus in judicem et gestorum notorietatem in testem, quod per nos non stetit, stat aut stabit, quin vera unio in Ecclesia Dei habeatur. — [2]) Niem nem. union. tract. VI, c. 23. — [3]) Niem de Schismate III, 36. — [4]) Die Bestimmungen in der Chronik von St. Denys IV, 31—50 (29, 8—10), ergänzt durch Martene thesaur. II, 1398—1407 und Bul. V, 175-88, bei dem jedoch Mehreres nicht hieher Gehörige, aus der Zeit der ersten Substraction, beigemengt ist, und endlich bei Mansi XXVI, 1002 und 1097. Mansi hat irriger Weise die Bestimmungen in das Jahr 1404 eingereiht.

noch an, so wird er eo ipso seines Beneficiums verlustig. Demgemäss hatte die Synode den von dem Capitel zu Rouen gewählten Erzbischof Louis d'Harcourt bestättiget, dagegen die von Benedict geschehene Ernennung des Jean d'Armagnac zum Erzbischof von Auch cassirt, weil dieser nach Publication der Neutralität den Cardinalshut von Benedict angenommen hatte. Diese Bestimmungen der Synode trafen, als „ohne gesetzliche Autorität" erlassen, auf manchen Widerspruch von Seite der Freunde Benedicts. Der Erzbischof von Rheims, Guido de Roye, stritt die Gültigkeit der Neutralität und der Synodalerlasse an und lud die Prälaten zu der von Benedict ausgeschriebenen Synode ein. Als er desshalb vorgeladen wurde, weigerte er sich zu erscheinen, da nur der König über ihn, als Pair von Frankreich, erkennen könne. Auch D'Ailly vermochte sich nur durch einen königlichen Geleitsbrief gegen seine von der Universität verlangte Verhaftung zu schützen. Die offenbare Gehässigkeit, mit welcher die Universität in dieser Sache verfahren, die beschimpfende Strafe, welche die Ueberbringer der Bulle zu bestehen hatten, machte es der Regierung zuletzt leicht, die übrigen schuldlosen Gefangenen, trotz des Widerspruches vieler Magister, in Freiheit zu setzen.

Fünftes Capitel.

Das Concil zu Pisa und Gersons Wirksamkeit dafür.

Auf die Nachricht von dem Abfalle der Cardinäle Gregors hatte Benedict im Einverständnisse mit dem eigenen Collegium drei Glieder desselben nebst dem Cardinale von Chalant, den Erzbischöfen von Toulouse, Rouen und Tarragona und dem Generale des Predigerordens nach Livorno geschickt, um dort mit vier römischen Cardinälen über weitere Schritte zur Herstellung des Friedens sich zu benehmen, zunächst aber über die Ansichten derselben an ihn zu berichten [1]). Nach mehrtägigen Verhandlungen [2]) einigte man sich für ein Concil beider Obedienzen, auf welchem jeder der beiden Päpste durch seine Obedienz zur Cessio bestimmt und bei Verweigerung derselben als notorischer Schismatiker und Häretiker entsetzt werden sollte. Dann erst wolle man zu einer neuen Wahl schreiten, vorher aber jedem Gliede des Concils, auch den Laien, das Versprechen abnehmen, dem Beschlusse des Concils zu gehorchen und die Widerstrebenden durch den weltlichen Arm zum Gehorsam zu bringen. Um die Schwierigkeiten, welche dem Beginnen

---

1) Literae clausae (vom 24. September 1808) domino Benedicto per Cardinales partis suae bei Mansi XXVI, 1175, und Benedicts Antwort (vom 7. November) ebendaselbst 1180. — 2) „in ultima die tractatus, quae fuit dies XI. Junii" Mansi l. c. 1182. Den Inhalt der Verhandlungen bieten „Avisata per dominos Cardinales utriusque collegii qui in Liburno convenerunt" bei Martene collect. VII, 795, und Mansi XXVII, 140.

von Seite des canonischen Rechtes im Wege stünden, zu heben, verlangte man Gutachten der Universitäten Paris und Bologna [1]). Die plötzliche Abreise Benedicts, der von den Cardinälen bereits über die Verhandlungen benachrichtiget und um deren Genehmigung gebeten war [2]), gewährte letzteren nur grössere Selbstständigkeit, und nachdem am 22. Juni die meisten Glieder der beiden Collegien sich persönlich in Livorno eingefunden [3]), erfolgte am 29. Juni [4]) die eidlich bekräftigte Convention, auf einem allgemeinen Concile durch einen canonisch gewählten, unzweifelhaften Papst die Einheit der Kirche herzustellen, nach vorausgegangener Cessio, oder Todesfall oder Entsetzung beider oder eines der Prätendenten, bis dahin aber sich keinem derselben anzuschliessen. Am 30. August, am 14. September, 5. und 11. October geschah der urkundliche Beitritt der abwesenden Cardinäle. Am 1. Juli forderten die Cardinäle Gregors dessen gesammte Obedienz auf, ihm jede fernere Anerkennung zu versagen und keinerlei Abgaben an ihn mehr zu entrichten, um ihn dadurch für die Union geneigter zu machen [5]). Gregor, von den Absichten der Cardinäle im Voraus unterrichtet, schrieb, gleichsam vorbeugend und zuvorkommend, selbst ein Concil auf das Pfingstfest 1409 in der Provinz Aquileja und dem Exarchat Ravenna aus [6]), vertheidigte sich gegen die Vorwürfe seiner Cardinäle und lud diese zu gemeinsamen Schritten für die Einigung ein [7]). Allein diese sprachen ihm geradezu das Recht ab, unter den bestehenden Verhältnissen ein Concil zu berufen, da der Zweck desselben, Einheit der Kirche, durch ein von dem einen oder anderen der beiden Päpste berufenes Concil nicht erreicht werden könne [8]), darum möge er sich auf dem allgemeinen Concile einfinden, und seinem Eide gemäss entsagen, widrigenfalls das Concil gegen ihn verfahren werde, wie es vor Gott und der Kirche zu Recht erkenne. Eine ähnliche Auf-

---

[1]) Cf. litterae Cardinalium Gregorii ad episcopos de ejus obedientia, Mansi XXVI, 1167. — [2]) Epistola Cardinalium ad Benedictum, Martene collect. VII, 775. — [3]) Literae Cardinalium Gregorii ad Petrum Aquilejensem Patriarcham, Mansi XXVII, 143. — [4]) Mansi XXVII, 101, und Martene collect. VII, 798. Durch die in Note 2 der vorigen und Note 3 dieser Seite gegebene Zeitbestimmung, wie durch die Aeusserung der vier Cardinäle an Benedict, Martene l. c. 818. „cum tantum Dei negotium involutiones et intricationes multiplices habuerit, quae *brevi tempore* abjici non potuerunt“ wird die Ansicht Mansi's, diese Convention statt auf den 29. Juni auf den 30. Mai zu verlegen, ganz unhaltbar, gesetzt auch, seine andere, damit zusammenhängende Annahme, als sei das Einladungsschreiben zum Concile Seitens der Cardinäle Gregors am 14. Juni (er selbst aber vermuthet hier den 24. Juni) erfolgt, wäre urkundlich constatirt. Denn ein eigenmächtiges Rückdatiren einzelner Actenstücke ist in dieser Periode sehr häufig, und Raynald 1408 No. 21 findet dieses sogar noch in dem Datum des 24. Juni, als aus gehässigen Absichten gegen Gregor geschehen. An sich aber schon ist es unwahrscheinlich, dass die Cardinäle Benedicts, die das Concil am 14. Juli ankünden, dieses vier Wochen später sollten gethan haben. Nicht nur sind die sämmtlichen Schreiben der Cardinäle an Bischöfe und Fürsten vom Juli, sondern selbst in den Schreiben der Collegien an die Universität Paris vom 30. Juni (Mansi XXVII, 45) geschieht des Concils noch keine Erwähnung. — [5]) Mansi XXVII, 46 — 49. — [6]) Schreiben vom 2. Juli 1408 bei Mansi XXVI, 1085. „generale Concilium, quod omnes vias ad unionem includit, nullam penitus excludendo, quodque congregare solius Pontificis Romani esse dignoscitur, sine cujus autoritate factum non concilium sed conciliabulum aut conventiculum dicitur“ . . . . — [7]) Mansi XXVII, 49. — [8]) Schreiben vom 16. Juli bei Mansi l. c. 50—56.

forderung war zwei Tage zuvor (14. Juli) von den Cardinälen Benedicts an diesen ergangen [1]), doch in einem bescheideneren und rücksichtsvolleren Tone. Gleichzeitig erfolgte an die Bischöfe beider Obedienzen die Einladung zu dem am 25. März 1409 zu eröffnenden Concile [2]) und an die verschiedenen fürstlichen Höfe das Gesuch um Theilnahme an demselben [3]). Gesandte der Venetianer und Florentiner versuchten vergeblich eine nochmalige Annäherung zwischen Gregor und seinen Cardinälen [4]); er hatte die kurz zuvor an ihn gesandten Cardinäle von Mailand und Aquileja abgewiesen, ohne sie nur vor sich zu lassen, und blieb dabei, dass nur ihm zukomme, ein Concil zu berufen, und sein Concil, schon weil er es früher berufen, dem der Cardinäle vorgehen müsse. Die Cardinäle erklärten den Gesandten, das Alles komme hier nicht in Betracht; das Berufungsrecht zu einem Concile setze einen unzweifelhaften Papst voraus, während über Gregors und Benedicts Berechtigung zum Pontificate eine Gewissheit nicht bestehe [5]). Gesetzt aber auch, der Rechtszweifel bestünde nicht, so würde in diesem Falle das Berufungsrecht Beider ganz erfolglos sein, da doch Jeder nur zu einem Concile seiner Obedienz berufen, für seine Obedienz entscheiden und nur von seiner Obedienz Gehorsam fordern könnte, die Sache aber ein durch die Collegien beider Obedienzen berufenes und beide Obedienzen in sich einigendes Concil verlange. Um aber ihre Liebe zum Frieden zu zeigen, wollen sie Gregor, wenn er sich auf dem Concile zu Pisa einfindet, mit der gebührenden Ehrfurcht und Liebe empfangen und ihm sogar Berufung seiner Obedienz gestatten. Gesandte von Siena, die einen ähnlichen Versuch machten, erhielten denselben Bescheid [6]). In der Voraussetzung, dass von Gregor nichts mehr zu erlangen, forderten die Cardinäle am 11. October die ihm noch treu gebliebenen Prälaten auf, ihn im Interesse der Kirche zu verlassen und sich ihrem Beginne, zu dem sie „durch göttliche Eingebung“ geführt worden, anzuschliessen [7]). Satyren der höhnendsten Art über Gregor und seine Cardinäle [8]) liessen den Abfall so dringend erscheinen, dass sogar untergeordnete Bedienstete der Curie ihren Abfall mit schriftlichen Angriffen auf Gregor verbanden [9]). An den meisten Höfen fand der Schritt der Cardinäle Billigung. Der König von England war durch den Cardinal von Bordeaux, Franz Huguccio aus Urbino, veranlasst, an Gregor und die Cardinäle, unter Hinweisung auf die eben erst im Bisthume Lüttich aus Anlass des Schisma entstandenen blutigen Kämpfe, wegen

---

[1]) Schreiben bei Mansi XXVI, 1131—36. — [2]) Chronik von St. Denys IV, 64 (29, 14) und Mansi l. c. 1161—75. Das Schreiben der Cardinäle Gregors ist zwar auf den 24. Juni rückdatirt, aber, wie bemerkt, gleichzeitig mit dem der Cardinäle Benedicts erlassen. — [3]) Die Schreiben bei Martene collect. VII, 820 sq. an Carl VI. p. 824; an den Dauphin 825; an den König von England, König Wenzel p. 813—17, an den Herzog von Braunschweig, Lüneburg, Mansi XXVII, 106; an König Sigismund von Ungarn ibid. 170. — [4]) Bericht bei Martene thesaur. II, 1411—19. — [5]) L. c. p. 1417. „neuter eorum est indubitatus unicus et non levi dubitatione, imo nimis difficili et involuta tam juris quam facti.“ — [6]) Mansi XXVII, 62. — [7]) Ibid. 57—61. — [8]) Z. B. die Schmähschrift bei Martene collect. VII, 826—40; die sich am Dome zu Pisa angeheftet fand. — [9]) Cf. Appellatio de Monticulo litterarum s. poenitentiariae scriptoris et correctoris bei Martene l. c. 875—81.

des Friedens durch Einigung zu Pisa zu schreiben [1]) und that in diesem Sinne auch Schritte bei dem deutschen Könige Rupert [2]). Wenzel erbot sich, das Concil zu Pisa zu beschicken, für den Fall, dass seine Gesandten als Gesandte des römischen Königs anerkannt und behandelt würden [3]), und erklärte auf dieses Zugeständniss am 22. Januar 1409 die Neutralität für sein Reich [4]). Um die deutschen Fürsten zu gewinnen, hatte Cardinal Landulf von Bari eine Sendung nach Deutschland erhalten; die freundliche Aufnahme und Theilnahme für seinen Auftrag, die er bei Dorfbewohnern und städtischen Behörden, wie bei Clerus und Fürsten fand [5]), sprach laut genug, wie müde man der Spaltung geworden. Aber die Fürsten waren getheilt; selbst auf dem am Sonntage nach Epiphania 1409 zu Frankfurt eröffneten Reichstage, den auf Verlangen der Cardinäle auch der König von Frankreich im Interesse der Einigung durch Gesandte beschickt hatte [6]), wurde, da Gregor durch seinen Neffen den König Rupert, der für sein Recht als römischer König besorgt war, wenn er Gregor aufgäbe, in sein Interesse gezogen [7]), weiter nichts beschlossen, als dass Rupert und die Fürsten, jeder für sich, Gesandte auf das Concil schicken würden. Dagegen gelang es den Cardinälen [8]), die Florentiner zur Substraction zu bewegen. Eine Versammlung der florentinischen Bischöfe, Aebte und Professoren erklärte auf die Frage: ob man vor Gott, im Gewissen und dem Rechte gemäss Gregor den Gehorsam entziehen dürfe, die Florentiner dazu unter schwerer Sünde verbunden [9]). Nur drei Glieder der Versammlung waren für Beibehaltung der Obedienz, deren Eines sich zum Beweise der Wahrheit in einen glühenden Ofen zu gehen erbot, wenn einer der Gegner dieses auch thun wolle [10]), ohne dass die Versammlung diesen fein rechnenden Glauben geachtet hätte. Die Florentiner kündeten Gregor die Substraction an, als „durch göttliche Eingebung“ und „um ihres Seelenheiles willen“ geschehen, vergassen aber auch nicht, der bedeutenden Auslagen zu erwähnen, welche ihnen die vielen Friedensgesandtschaften bereits verursacht. Doch sollte die Substraction erst den 26. März 1409 beginnen, und kraftlos werden, wenn er sich bis dahin dem Concile anschliesse, oder Procuratoren dahin sende mit unwiderruflicher Vollmacht.

---

[1]) Mansi XXVII, 108—111. — [2]) Martene collect. VII, 887. — [3]) Ibid. 831 und Mansi XXVII, 112, jedoch ohne die wichtige Clausel der Anerkennung seiner Gesandten „tanquam veri et justi Romanorum et Bohemiae regis“. [4]) Martene l. c. 923. — [5]) Reisebericht des Cardinals bei Martene l. c. 899; Schreiben des Herzogs Friedrich von Oesterreich an die Cardinäle p. 908.. [6]) Schreiben bei Martene l. c. 888. — [7]) Raynald 1408 No. 60. — [8]) Die Thätigkeit der Cardinäle dabei setzt das Schreiben des Cardinals von Mailand (Martene 874) ausser Zweifel. — [9]) Martene l. c. 939. „Omnes determinaverunt, quod secundum Deum, bonam, puram et sanctam conscientiam, secundum s. Ecclesiae institutiones, veritatem et jura, pro bono universali s. matris Ecclesiae et pro inducendo in populum christianum sanctam pacem et veram unitatem et pro schismate tollendo, magnifici Domini priores et eorum veneranda collegia cum universo clero et populo Florentino — possunt et debent et adstringuntur sub peccato mortali omnem obedientiam, assistentiam, auxilium atque favorem a Domino Gregorio subtrahere.... Die sämmtlichen hieher gehörigen Acten bei Martene l. c. 731 u. 737—62. — [10]) Cf. Capitula Gregorii ad Florintinos ibid. 959.

Während dessen hatten die Cardinäle Benedicts diesen am 24. September 1408 in einem Schreiben [1]) wiederholt gebeten, dem Concile von Pisa dadurch seinen Consens zu geben, dass er es gleichfalls berufe, damit den „Schwachen und Unwissenden gegenüber“ durch diese dreifache Berufung die Sache selbst gewinne; zugleich bitten sie um Entschuldigung, dass sie auf sein Concil nicht kommen können, eine Trennung von den übrigen Cardinälen sei jetzt nicht mehr zulässig. Der Ueberbringer dieses Schreibens, der Erzpriester von Poitiers, Magister Jean Guiard [2]), kam am 22. October nach Perpignan, gerade als Benedict gegen den Patriarchen von Alexandrien und mehrere Professoren der Universität Paris, wie Jean Petit, Pierre Plaoul u. A., „wegen ihrer Irrthümer gegen den katholischen Glauben und über die Macht des Papstes, wie wegen der ihm bereiteten Hindernisse zur Einigung“ einen Process instruirte und sie innerhalb 60 Tage zur Verantwortung vor sich lud [3]). Am 7. November [4]) gab Benedict den Cardinälen den Bescheid, wie es ihn wundere, dass sie, ohne ihn, den sie doch als Papst betrachten, zu fragen, solche Schritte gethan. Könnten sie diese als den Canones gemäss nachweisen, dann wolle er aus Liebe zum Frieden sich ihren Wünschen fügen [5]). Sein Concil könne er jetzt, nachdem bereits Prälaten aus Spanien, Frankreich, der Provence, Savoyen und der Gascogne eingetroffen, nicht mehr rückgängig machen, aber mit „Hilfe Gottes und (seiner) Synode werde er einen Beschluss fassen, durch welchen das Schisma bald gehoben sein werde.“

Am 1. November 1408 hatte Benedict sein Concil eröffnet [6]); es waren gegen 120 Prälaten eingetroffen. Nachdem er sein Glaubensbekenntniss abgelegt und seine Bemühungen um Herstellung des Friedens erwähnt, stellte er an die Versammlung die Frage, was ferner zu thun sei? Darüber wurde man nicht einig, und in Folge dieser Meinungsdifferenz reisten mehrere Mitglieder der Synode ab [7]). Die Zurückgebliebenen gaben ihr Urtheil einstimmig dahin ab, die Einigung auf dem Wege der Cessio (nulla alia via exclusa) zu erstreben, Gesandte an Gregor und die Cardinäle mit ausgedehnten Vollmachten in seinem und des Concils Namen zu senden und durch geeignete Constitutionen Vorsorge zu treffen, dass für den Fall seines Todes der Einheit nichts im Wege stehe. Benedict nahm am 12. Februar 1409 diese Vorschläge an, wofür ihm die Bischöfe auf den Knieen dankten, und bestimmte in der 14. Sitzung 7 Gesandte für Pisa, worunter der Prior der Karthause von Sarragossa, Bonifaz Ferrier, Bruder des als Bussprediger gefeierten Vincenz Ferrier; leider wurden aus unverständigem Eifer die Gesandten in Frankreich (Nismes) festgehalten und ihre Instructionen ihnen entrissen,

---

[1]) Bei Mansi XXVI, 1175. — [2]) Sein Bericht bei Martene thesaur. II, 1426—28. — [3]) Bulle vom XII. Kal. Novembr. bei Martene collect. VII, 867. — [4]) Mansi XXVI, 1180 sq. — [5]) „si canonica et juridica sicut asseritis demonstraveritis non recusabimus. Tantum nos allicit tranquillitas populi christiani.“ — [6]) Acten bei Mansi XXVI, 1097—1109. — [7]) Schreiben des Erzbischofs von Narbonne bei Mansi l. c. 1109 und Martene collect. VII, 915.

wodurch die Aussicht auf weitere Nachgiebigkeit von Seite Benedicts schwand. Noch vor diesem Ereignisse hatten die Cardinäle im Vertrauen auf die im Schreiben vom 7. November kund gegebene günstige Gesinnung Benedicts von den Florentinern einen Geleitsbrief für Benedict und die Seinigen erlangt [1]), und ihn nochmal gebeten (den 25. Januar 1409), „sich dem Concile zu Pisa anzuschliessen, das sie nicht aus Vermessenheit, sondern aus nothwendiger Rücksicht auf das Wohl der Kirche berufen [2]), und das als die gesammte Kirche repräsentirend auch Macht gegen den Papst habe [3]). Er möge daher entweder persönlich oder durch Procuratoren auf seine Stelle Verzicht leisten; denn einem allgemeinen Concile entgegen treten, heisse nach Augustin und Gregor sich selbst als unverbesserlich und hartnäckig beweisen, und ein solcher könne nach Cyprian nicht mehr die Macht und Ehre des Episcopates geniessen. Gregor, der von Allen verlassen, nicht mehr habe, wo er sein Haupt hinlege, werde, wenn er nicht cedire, kein wesentliches Hinderniss mehr für die Einheit sein.“ So schlimm stand es indessen mit Gregor noch nicht; an dem deutschen Könige Rupert und dem Könige Ladislaus von Neapel hatte er immer noch einen Rückhalt, und sogar auf den unzuverlässigen Sigismund von Ungarn scheint er Hoffnungen gesetzt zu haben, denn am 19. November 1408 hatte der Doge von Venedig den Cardinälen die Ankunft eines Gesandten Sigismunds, des Wilhelm de Prato (comes de Porcillis), gemeldet, der im Namen seines Herrn eine Einigung der Cardinäle mit Gregor zu Einem Concile versuchen solle. Aber der Rückzug Gregors nach Rimini, von wo aus er am 19. Dezember sein Concil nach Austria und Udine verlegte [4]), wie die Erneuerung der Censuren gegen seine Cardinäle am 14. December [5]), und die förmliche Excommunication über sie als Häretiker [6]) am 14. Januar 1409 machte alle solche Versuche unnütz. Am 5. März 1409 antwortete auch Benedict auf das Schreiben seiner Cardinäle vom 25. Januar mit dem Verbote, einen Process gegen ihn zu instruiren, oder eine Neuwahl vorzunehmen, bei Strafe des Bannes und Verlustes aller Würden und Beneficien [7]). Wenn auch der französische Hof noch im März die beiden Collegien seines Schutzes und Beistandes für den neugewählten Papst versicherte, der „von den Fürsten und

---

[1]) Martene collect. 918 — 22 und Mansi XXVII, 200 — 204. — [2]) Schreiben bei Martene l. c. 925 und Mansi l. c. 207. „non temeritate seu praesumpta audacia factum est, sed potius necessitate salutis urgente et utilitate fidei et Ecclesiae, quae legi et servituti non subsunt, exposcente.“ — [3]) „Unitati Ecclesiae, quam universale Concilium repraesentat, potestas a Christo tradita est, ex qua etiam in verum Romanum et indubitatum pontificem, si in fide erret, schisma faciat vel alias adversus veritatem evangelii moliatur, potestatem habet in tantum, ut ejus sententiam et particularis sui Concilii revocet et annullet.“ — [4]) Mansi XXVI, 1087. — [5]) Raynald 1408 No. 61 — 66 und Mansi XXVII, 67—73. — [6]) Raynald 1409 No. 1 — 5, Mansi l. c. 73—77. „Nec volentes nec valentes salva conscientia tantam contumaciam ac tot excessus notorios relinquere impunitos, in eosdem olim Cardinales — excommunicationis sententiam promulgamus et declaramus eos fuisse et esse inobedientes, apostatas, schismaticos, blasphemos, perjuros, cónspirationis nec non ariolandi, falsi et laesae majestatis criminibus irretitos. Et insuper propter eorundem olim Cardinalium excessus et delicta declaramus eos fuisse et esse privatos ac de novo privamus omnibus officiis et beneficiis, dignitatibus atque cardinalatibus et eorum commodis et honoribus et eos tanquam haereticos decernimus puniendos.“ — [7]) Martene collect. VII, 981 sq.

Bischöfen seine Bestättigung zu erhalten habe“ [1]), so blieb doch die Stellung der Cardinäle in den Augen Vieler immer eine ungesetzliche und darum ihr Wirken für eine Neuwahl bedenklich. Die Cardinäle selbst hatten sich in den Verhandlungen zu Livorno die Zweifel vorgelegt, die über die Rechtmässigkeit ihres Verfahrens erhoben werden könnten [2]). Nämlich man könne gegen sie geltend machen, dass nach dem bestehenden Rechte nur der Papst ein allgemeines Concil zu berufen habe, dass daher dem von den Cardinälen berufenen die nöthige Autorität fehle; ferner dass vor allem Verfahren gegen einen Bischof, er erst in seine Rechte restituirt sein muss, wenn er deren ist beraubt worden, dass also im vorliegenden Falle vor weiterem Verfahren die Neutralität und Substraction erst aufgehoben werden müsse, ferner, dass dem Pabste, wenn er auf dem Concile erscheint und Entfernung der Neutralen und ihm Ungehorsamen verlangt, nach dem canonischen Rechte willfahren werden muss. Ferner wenn auch geschrieben steht, dass ein Papst seine Würde durch Häresie verliert, so ist dieses doch nicht der Fall wegen eines durch seine Nachlässigkeit bestehenden Schisma, und mehr liegt bei Benedict und Gregor nicht vor, so dass beide desshalb nicht aufhören, Päpste zu sein, und also auch nicht vom Concile entsetzt werden können. Zwar will man nach der Glosse zu c. 6 D. 40. erhärten, der Papst als notorisch Meineidiger, der die Kirche geärgert und sich unverbesserlich erwiesen, könne entsetzt werden, allein diese Glosse ist nicht unbedingt richtig, so dass also die auf der Grundlage des canonischen Rechtes sich erhebenden Bedenken, ob die Cardinäle ein Concil berufen, dieses ein richterliches Erkenntniss gegen beide Päpste erlassen und eine Neuwahl vornehmen könne, erst gehoben werden müssen, wenn das Concil auf die öffentliche Meinung sich stützen will.

Es konnte die Hebung dieser Bedenken mit Erfolg nur auf jenem Wege geschehen, auf dem auch die Grundsätze der absoluten Monarchie in der Kirche zur Anerkennung gebracht worden waren, durch die Universitäten und besonders neben der theologischen durch die Facultäten beider Rechte. Der Cardinal von St. Eustach, Balthasar Cossa, ein unversöhnlicher Gegner Gregors, der durch seine Verbindung mit den Florentinern den Cardinälen überhaupt ihre selbständige Stellung gesichert hatte, veranlasste die Universität Bologna, ein Gutachten im Interesse der Cardinäle abzugeben [3]). Mit den üblichen Verwahrungen, die ihrer Natur nach dem Gut-

---

[1]) Martene collect. VII, 985. — [2]) Ibid. 775, 796 u. 962, und Mansi XXVII, 149, 223. Die canonistischen Anhaltspunkte geben Dist. XVII, Caus. III, Quaest. 1, und Caus. II, Quaest. 2 u. 7. — [3]) Das Actenstück, vom 20. December 1408 bis 1. Jan. 1409 von der theologischen, canonistischen und juristischen Facultät unterzeichnet, bei Martene l. c. 894, Mansi XXVII, 219. Ein „fragmentum tractatus de potestate et jure Cardinalium ad convocandum Concilium tempore schismatis“ bei Martene thesaur. II, 1428, und Mani XXVII, 215. Der Anfang eines ausgedehnten Tractates des Antonius de Butrio, der sehr eingehend das Recht der Cardinäle zur Berufung eines Concils bespricht, bei Mansi XXVII, 313 – 30. Diesen Arbeiten schloss sich die im Auftrage des Concils von Pisa verfasste Vertheidigungsschrift des Schülers Baldi's, Peter d'Anchorano gegen die Einwendungen der Gesandten König Ruperts an, Mansi l. c. 867 – 94.

achten einen nur precären Charakter geben [1]), erklären sie, dass ein Schisma durch seine Dauer in Häresie übergehen könne. Unterlässt der Papst (verus etiam apostolicus) durch seine Schuld, das Schisma zu heben, zumal wenn er sich eidlich dazu verpflichtet hat, und giebt er durch seine Unverbesserlichkeit der Kirche Aergerniss, so können die Gläubigen ihm den Gehorsam versagen, wenn durch diesen Gehorsam das Schisma Nahrung bekäme. Haben die Cardinäle die nöthigen Schritte unterlassen, den Papst zur Beseitigung des Schisma zu bestimmen, so kömmt dieses den Gläubigen zu, zunächst den Provincialconcilien, auf welche auch Fürsten, Adel und angesehene Bürger zu berufen sind, und kömmt der Papst ihrer Aufforderung nicht nach, oder giebt er keinen gesetzlichen Grund (justa causa) seines Unterlassens an, so ist ihm als Schismatiker und Häretiker der Gehorsam zu entziehen (tanquam nutritori schismatis et haeresis et incorrigibili). Die Anwendung auf den concreten Fall ergab sich von selbst; der fernere Gehorsam gegen Benedict oder Gregor wurde als „schwere Sünde“ erklärt. Dieses Gutachten der Universität Bologna sollte als rechtlicher Anhaltspunkt für alle die Schritte dienen, die man im Interesse der Einheit als unvermeidlich erkannte. Zwar ruhte die ganze Deduction auf einer blos doctrinellen Erklärung einzelner Stellen des Corpus juris canonici, denen sich aus derselben Quelle wieder andere Stellen entgegensetzen liessen; aber einmal wollte die Universität überhaupt den Standpunkt des herrschenden kirchlichen Rechtes nicht überschreiten, und dann wog das Ansehen der Universität Bologna als solcher doch bedeutend schwerer als die entgegengesetzten Ansichten einzelner Canonisten; seine nothwendige Ergänzung fand es in Frankreich. Die französischen Theologen, durch Erfahrung belehrt, wie wenig mit dem blosen positiven Rechte in der Sache auszurichten, suchten aus dem Wesen der kirchlichen Gewalt die Bestimmungen zu gewinnen, die im gegebenen Falle als Grundlage für gesetzliche Herstellung der Einheit dienen konnten. Ein Gutachten der Universität Paris, als solcher, besitzen wir nicht, aber unter den Schriften Gersons finden sich mehrere Elaborate, die durch ihre Kürze schon auf eine schnelle und weite Verbreitung und Umstimmung des öffentlichen Urtheiles zu Gunsten der Cardinäle berechnet waren [2]).

Das Wahlrecht der Cardinäle ist zunächst für die Gegner des Concils in der Obedienz Gregors im Anschlusse an Heinrich von Langenstein folgendermassen erörtert [3]): „Die wahren Cardinäle vertreten bei der Wahl des Papstes die Stelle der allgemeinen christlichen Kirche, denn durch die Wahl wird der Papst wahrer Vicar Christi, Haupt seines mystischen Leibes, der Kirche; eine solche Gewalt kann nur Christus, oder die Kirche, oder wer sonst Vollmacht hat, ertheilen. Nicht aber blos im Wahlakte, in Allem, was im In-

---

[1]) „Quod si aliquid dixerimus, quod absit, devians a traditionibus Ecclesiae, pro non dicto habeatur ac ex nunc illud ex omni sui parte revocamus“ [2]) Opp II, 110—123. — [3]) „Octo conclusiones per plures Doctores in Italiae partibus approbatae, quorum (sic) dogmatizatio utilis videtur pro exterminatione moderni schismatis“ l. c. 110—111. Anonym bei Martene collect. VII, 892, und Mansi.

teresse der Einheit der Kirche gesetzlich bestimmt wird, vertreten die wahren Cardinäle die Kirche, denn der Papst wird um der Einheit willen gewählt [1]), nicht aber die Einheit des Papstes wegen gewollt. Fügen daher die Cardinäle bei der Papstwahl die eidliche Verpflichtung zur Cessio wegen Herstellung des Friedens bei, so handeln sie im Namen der gesammten Kirche; wer eine solche Verpflichtung eingeht, bleibt der gesammten Kirche verpflichtet und kann ohne Genehmigung der Kirche dieser Verpflichtung nicht enthoben werden. Daraus folgt, dass diejenigen, welche Gregor für den wahren Papst und sein Colleg für das wahre Colleg halten, auch zugeben müssen, dass er und seine Cardinäle der gesammten Kirche durch ihren Eid verpflichtet und also meineidig sind, wenn sie dieser Verpflichtung nicht nachkommen, und wenn beharrlich meineidig, wenigstens der Häresie verdächtig. Die Cardinäle müssen daher vermöge ihres Eides und nach göttlichem und menschlichem Rechte, wenn Gregor seiner Verpflichtung nicht nachkommt, sich seinem Gehorsam und seiner Gemeinschaft entziehen und Alle Gläubigen, besonders Fürsten und Bischöfe zu gleichem Schritte auffordern und Theologen, Juristen und Prediger haben hierüber das Volk zu belehren und die Universität Bologna nachzuahmen.

Kam auch das Ergebniss dieser Sätze mit der Entscheidung der Universität Bologna auf dasselbe heraus, so war doch die Grundlage, auf der es ruhte, eine höhere, der canonistischen Willkür mehr entrückte, nemlich die Vollgewalt der Kirche selbst, als deren blose Bevollmächtigte die Cardinäle erscheinen, in deren Namen sie handeln und der sie daher auch wegen Ueberschreiten des Umfanges oder Inhaltes dieser Vollmachten verantwortlich bleiben. Allein diese Stellung der Cardinäle setzt eine nähere Begründung des Verhältnisses zwischen Papst und Kirche selbst voraus, wie wir sie zum Theile schon von Gerson ausgesprochen fanden, in der sich aber die Zeit noch nicht zurecht fand. Eine weitere Belehrung des öffentlichen Urtheils wurde daher in den „Propositionen“ [2]) versucht,

---

[1]) „Patet quia electio papae finaliter ordinatur ad unionem Ecclesiae. Nam ideo eligitur unus papa, ut in eo tanquam primo capite sub Christo sit Ecclesiae unio.“ — [2]) „Aliquae propositiones utiles ad extinctionem Schismatis praesentis per viam Concilii generalis.“ Gers. Opp. II, 112—13 und Martene coll. VII, 909. 39. Diese Propositionen sind von den Herausgebern der Werke Gersons als eine Arbeit Gersons aufgenommen (Gersoniana lib. III, p. XLVII). Allein der Text bei Martene hat am Schlusse die in Gersons Werken fehlenden Worte: in civitate Aquensi — per Petrum episcopum Cameracensem. In einem Schreiben vom 4. Januar 1409 (Martene l. c. 912) an den Cardinal von St. Angeli sagt D'Ailly, er habe diese Propositionen an den Prior der grossen Carthause und dessen Bruder Magister Vincenz gesandt und wolle ihre Antwort darüber in Tarascon abwarten; den Cardinal bittet er, die Propositionen auch den übrigen Cardinälen mitzutheilen. Zu Tarascon trägt er am 10. Januar „praesuppositis decem propositionibus quibus stabilire *visus sum* Concilium generale in civitate Pisana proxime congregandum“ noch zehn andere über zweckmässiges Verfahren des Concils gegen beide Päpste vor (Martene. 916—18), so dass er offenbar als Autor der Propositionen angesehen werden muss. Dazu kömmt, dass, wenn Gerson der Autor wäre, er am Schlusse seiner Schrift de auferibilitate papae (II, 224), wo er zur Ergänzung auf seinen „Tractatus de unitate ecclesiastica“ und seine in der Rede zu Tarascon ausgesprochenen Grundsätze verweist, diese gleich wichtigen Propositionen sicher nicht übergangen hätte.

welche der Bischof von Cambray, D'Ailly, am 1. Januar 1409 auf der Provinzialsynode zu Aix, die sich mit Regulirung der kirchlichen Administration für die Dauer der Neutralität beschäftigte [1]), vortrug. „Die Einheit der Kirche, sagt D'Ailly, in ihrer Vollendung ruht auf der Einheit ihres Hauptes, Christi (Eph. V, 23. I. Cor. XII, 20). Denn wenn auch der Papst als Vicar Christi in gewissem Sinne ihr Haupt und Bräutigam genannt werden kann, so hängt die kirchliche Einheit nicht nothwendig von der Einheit des Papstes ab oder hat darin ihren Ursprung [2]). Auch ohne Papst bleibt die Kirche Eine. Von dem Haupte Christus hat sein mystischer Leib, die Kirche, unmittelbar die Gewalt und Autorität, sich zur Erhaltung ihrer Einheit zu einem allgemeinen sie repräsentirenden Concile zu versammeln; denn „wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, bin ich mitten unter ihnen;“ es heisst nicht im Namen Petri oder Pauli, sondern in meinem Namen; wo also immer sich die Gläubigen in seinem Namen zum Wohle der Kirche versammeln, da ist Er ihr unfehlbarer Leiter [3]). Aber nicht blos auf Autorität Christi hin, sondern nach dem natürlichen Rechte hat die Kirche diese Gewalt, denn jeder Körper widerstrebt seiner Trennung und Auflösung, wie der natürliche, so der moralische, der Staat, die Corporation, um so mehr der geistliche Leib der Kirche, die in der Schrift als „wohlgeordnetes Lager“ geschildert wird. Diese Gewalt hat auch die alte Kirche geübt, denn in der Apostelgeschichte lesen wir von vier Concilien, welche nicht auf Autorität Petri sondern durch den gemeinsamen Willen der Kirche berufen wurden und auf einem Concile zu Jerusalem hat nicht Petrus sondern Jacobus als Bischof von Jerusalem den Vorsitz geführt und entschieden. Mit Erweiterung der Kirche ist diese ihre Macht Concilien zu berufen aus Gründen (rationabiliter) dahin beschränkt worden, dass in Zukunft dieses nicht mehr ohne Autorität des Papstes gesehehen solle, theils um den apostolischen Stuhl zu ehren, theils um Häretikern und Schismatikern entgegen zu wirken, die durch weltliche Fürsten Synoden berufen liessen, um ihren Irrthum zu stützen. Diese Beschränkung des Rechts hebt jedoch dieses selbst nicht auf [4]), da kein positives Gesetz der Kirche die Gewalt entziehen kann, die ihr nach göttlichem und natürlichem Rechte zukömmt; daher kann die Kirche auch jetzt noch ohne Autorität des Papstes in gewissen Fällen ein allgemeines Concil berufen, nemlich wenn bei Erledigung des apostolischen Stuhles eine Häresie oder Verfolgung ausbricht, der nur ein allgemeines Concil vorbeugen kann, wenn die Berufung eines allgemeinen Conciles

---

[1]) Verordnungen der Synode bei Martene, l. c. 912 – 15. — [2]) „Licet papa in quantum Christi Vicarius quodammodo dici possit caput Ecclesiae et ipsius sponsus, tamen Ecclesiae unitas non necessario dependet aut originatur ab unitate papae. Patet ex prima (propositione), et etiam quia nullo existente papa semper Ecclesia remanet una.“ — [3]) „Ubicunque congregantur fideles cum hoc fiat in nomine suo i. e. in Christi fide et pro Ecclesiae suae salute, ipse eis assistit tanquam director et infallibilis rector. Confirmatur quia alias Christus non fuisset sufficiens fundator Ecclesiae sponsae suae.“ — [4]) „Praemissa limitatio non tollit, quin praedicta autoritativa potestas semper absolute remaneat in ipsa universali Ecclesia.“

dringend, der Papst aber geisteskrank, oder häretisch, oder sonst dafür untüchtig wäre, und endlich wenn Mehrere um den Primat streiten, so dass Keinem die ganze Kirche gehorcht, also auch nicht auf Berufung des einen oder andern erscheinen würde, wie im gegenwärtigen Schisma. In allen diesen Fällen könnte und müsste die Kirche ohne Autorität des Papstes ein allgemeines Concil halten, und die Bestimmung des positiven Rechtes, wornach die Berufung durch den Papst als gesetzliches Erforderniss feststeht, kann nur mit gewisser Beschränkung (civiliter) verstanden werden, wenn nemlich ein von der gesammten Kirche anerkannter, zur Berufung geeigneter und bereitwilliger Papst da ist. Unter den gegenwärtigen Verhältnissen kann daher sogar bei Widerspruch der Päpste ein allgemeines Concil sich versammeln und nicht blos durch die Cardinäle, sondern durch jeden Gläubigen, der dazu Macht oder Tauglichkeit besässe, berufen werden, denn in solcher Noth sind alle verpflichtet der Kirche zu helfen.“

Diesen ganz allgemeinen, auch nicht Ein Wort des Tadels über das Benehmen Benedicts enthaltenden Sätzen, die für den wegen seiner Anhänglichkeit an Benedict verdächtigten D'Ailly offenbar die Brücke in das Lager der Unionspartei schlagen, aber zugleich auch seinen bisherigen Einfluss befestigen sollen, sind mehrere sehr zweckmässige Vorschläge für die Synode zu Pisa angereiht [1]), die alle dahin zielen, ein sich überstürzendes Verfahren in Herstellung der Einheit ferne zu halten; man solle z. B. nur dann zu einer Neuwahl schreiten, wenn man der Beistimmung der beiden Obedienzen in ihrer Gesammtheit oder in überwiegender Mehrheit gewiss ist, und im entgegengesetzten Falle nur mit der Verpflichtigung zur Cessio wählen u. s. f.

Wenige Wochen später versuchte auch Gerson, der durch die Menge seiner Geschäfte — er besass ausser dem Kanzleramte und der Professur auch die Pfarrei St. Jean en Grève in Paris [2]) — gehindert war auf das Concil zu reisen [3]), wenigstens schriftlich an der Herstellung des Friedens mitzuarbeiten durch seinen am 29. Jan. 1409 begonnenen Tractat über „die Einheit der Kirche“ [4]). Die Aufgabe des Tractates ist, alle jene Bedenken zu beseitigen, die sich gegen die Cessio und Abhaltung eines allgemeinen Conciles ohne Autorisirung durch den Papst aus dem Standpunkte des canonischen Rechtes erheben. Z. B. dass der gesetzliche Rechtsgang bei dem Verfahren eingehalten werden müsse. Dieses ist, sagt Gerson, nicht nöthig, es genügt dass das Concil überhaupt nichts Unbilliges will;

---

[1]) Martene l. c. 916—18. — [2]) Ueber die Zeit, wann Gerson diese Pfarrei erhielt, differiren die Angaben ausserordentlich: z. B. Bulaeus und Lecuy (essai sur la vie de Gerson I, 361) nehmen, und dieses ist das Wahrscheinlichste, den 29. März 1408 an, Dupin (Gersoniana lib. II, p. XXXV) 1405, Labitte (France litteraire 1r. et 2e. livr. Janv. et Febr. 1836) 1395 und ebenso Le Roy (etudes sur les mystères, Paris 1837, p. 425). Ein urkundlicher Anhaltspunkt findet sich in den Schriften Gersons nicht. — [3]) Opp. II, 118. „etsi corpus alligatum vinculis occupationum teneatur, ne pergat ad sacrum Concilium Pisis celebrandum...“ — [4]) „De unitate Ecclesiastica“ II, 118—21.

die einzelnen canonischen Bestimmungen kann es fallen lassen oder sie so interpretiren, wie sie zur Herstellung des Friedens geeignet sind [1]). Oder es wird entgegnet: die Päpste könnten verlangen, dass Jene, die sich ihrem Gehorsam entzogen, als ihre Feinde von dem Concile ausgeschlossen bleiben: allein, bemerkt Gerson, die Einheit der Kirche steht so hoch, dass Alle, die nach ihrer Herstellung aufrichtig streben, von Niemand als „Feinde" betrachtet werden dürfen, sie vollziehen ja nur, was jeder Christ in diesen traurigen Verhältnissen der Kirche dem Befehle Gottes gemäss zu thun hat. Dem Bedenken, vor allem Verfahren gegen die Päpste müsste ihnen erst die Obedienz restituirt werden, antwortet Gerson: dass Einem, der etwas mit Unrecht besitzt, Restitution geleistet werden solle, ist mehr durch menschliche Satzung als durch göttliches oder natürliches Recht geboten; ausserdem gilt diese Bestimmung der Restitution auch nicht unbedingt, denn weder bei einem Häretiker, oder offenbaren Schismatiker, oder Wahnsinnigen, wenn sie ihm zum Verderben gereichte, findet Restitution statt [2]).

Diese Interpretation der bestehenden kirchlichen Gesetze, welche zur Beseitigung der gesetzlichen Schwierigkeiten in Anwendung kam, musste aber rechtlich begründet werden, wenn das ganze Verfahren nicht willkürlich erscheinen und damit seinen Einfluss auf die Zeit verlieren sollte. Diese Begründung unternimmt Gerson in den vier Schlussbetrachtungen. Die kirchliche Einheit, sagt er, ruht auf einem vierfachen Gesetze, dem göttlichen oder evangelischen, dem natürlichen, dem canonischen und bürgerlichen der Art, dass die beiden letzten mit den ersten in steter Uebereinstimmung erfasst und vollzogen werden müssen. Denn alles menschliche Gesetz ist, weil auf particulären Verhältnissen beruhend, wandelbar, kann seiner Natur nach nicht alle möglichen Fälle umschliessen, und wird daher häufig gerade seinem Wesen (Bestimmung) nach verletzt werden, wenn man es nach seinem Buchstaben vollzieht. Die Achtung des Rechtes verlangt daher bisweilen ein Umgangnehmen von dem positiven Rechte [3]), wie in dem vorliegenden Falle des Schisma, wo alle positiven Bestimmungen zur Hebung des Uebels unzureichend sind, und daher auf jene Grundsätze des göttlichen und natürlichen Rechtes zurückgegangen werden muss, die eine Lösung der Wirren möglich machen [4]).

---

[1]) L. c. 115. „Unitas Ecclesiae ad unum Christi Vicarium non habet necesse quod nunc procuretur servando terminos litterales aut ceremoniales jurium positivorum in evocationibus, accusationibus, delationibus aut similibus sed summarie et de bona grossaque aequitate potest procedere Concilium illud generale, in quo residebit sufficiens autoritas judicialis utendi epikeia i. e. interpretandi omnia jura positiva et ad finem celeriorem et salubriorem habendae unionis eadem adaptandi aut si opus fuerit relinquendi . . ." — [2]) „neque (restitutio debet fieri) volenti rebus detentis abuti in contumeliam Creatoris aut in hominis liberi servitutem aut contra castitatem alicujus et vitam . . ." — [3]) L. c. 119. „ait Scipio Nasica „Consul dum juris ordinem sequitur id agit, ut cum legibus suis romanum corruat imperium". Ideo juris ordo est in casu, ut scilicet juris ordo non servetur." Als gesetzliche Belege citirt Gerson X. de consanguinitate 8 (IV, 14), das Proemium Johannes' XXII. zu den Clementinen, Reg. jur. 61 in VI, und l. non possunt, l. nulla und l. contra legem, ff. de legibus. — [4]) Als solche Principien des göttlichen und natürlichen Rechtes führt Gerson an: Act. V, 29. II Cor. X, 8. 18. Rom. XIII, 10. I Cor. XIII, 5. Joh. X, 11. I Cor.

Bei der Interpretation der positiven Gesetze nach diesen höheren Grundsätzen, die indessen mit Umsicht und Maass geschehen muss, wenn nicht alle rechtliche Ordnung gestört werden soll [1]), ist nicht mathematische Gewissheit über die Richtigkeit der Interpretation nothwendig, sondern es genügt eine moralische. Eben darum ist es in der Angelegenheit der Einigung der Kirche sicherer, sich mit der Entscheidung zu beruhigen, wie sie das Concil geben wird, als sich an die Allegationen und Refutationen der beiden Prätendenten und ihrer Anhänger zu kehren.

Für das Verhalten auf dem Concile gibt Gerson den Rath, im Falle die Theilnahme für das Concil nicht allgemein, vielmehr es wahrscheinlich sei, dass Viele aus beiden Obedienzen die neue Wahl nicht anerkennen würden, lieber die Wahl zu unterlassen und Anstalten zu treffen, dass nach dem Tode der Prätendenten eine weitere Wahl nicht stattfinde, denn besser sei es den Frieden später, als gar nicht zu erhalten. Uebrigens, wie der Versuch zur Einheit, wenn er Erfolg haben solle, mit Gebet und Busse beginnen müsse, da die Spaltung in der Sünde ihren Ursprung genommen, so müsse die Einheit selbst durch eine Reform der Sitten in allen Gliedern der Kirche befestiget werden, damit nicht noch Schlimmeres folge.

Fanden auch die zuletzt gegebenen Winke so wenig als die von D'Ailly gemachten Vorschläge zu Pisa Beachtung, in ihren Principien wurde die Schrift, deren Skizze wir gleichfalls noch in dem „Commonitorium" [2]) besitzen, für das Concil massgebend und zur Ausführung gebracht. Theilweise finden wir diese Principien auch in der Rede wiederholt, die Gerson kurz darauf Namens der Universität an die für Pisa bestimmte englische Gesandtschaft — an ihrer Spitze stand der Bischof von Salisbury — bei ihrer Durchreise in Paris hielt [3]). Aber auch eine neue Seite seiner Anschauung von der kirchlichen Gewalt und Einheit, wodurch die bisher gegebenen Bestimmungen eine wesentliche Modification erleiden, tritt uns in dieser Rede zum erstenmale entgegen. Neben dem beweglichen, auflösenden Elemente erscheint, wir können nicht sagen ein conservatives, denn diesen Charakter hat bei Gerson auch das Bewegliche, Reformirende, sondern ein stabiles, das in seiner vollen Entwicklung uns seine zu Constanz geschriebene Abhandlung von der kirchlichen Gewalt bieten wird. Aber um Gersons Haltung zu verstehen, dürfen wir es jetzt schon nicht unbeachtet lassen.

II, 15. Matth. XXII, 39 und XVIII, 8. 17. Finis omnis potestatis et hierarchiae ecclesiasticae est dilectio, pax et unio. — Finis imponit necessitatem his quae ad finem sunt, i. e. secundum exigentiam finis cetera debent moderari. — Necessitas non habet legem. — Medium virtutis accipiendum est ut sapiens judicabit. — Vim vi licet repellere. — Qui jure suo utitur, nemini facit injuriam. — Quod pro charitate institutum est contra charitatem militare non debet e. r. . . ." — [1]) L. c. 121. „Summopere cavendum est judicibus, ne usus epikeyae passim et absque manifesta ratione fiat, transmutando legem scriptam; alioquin tolleretur protinus a legibus sua stabilitas, quibus nutantibus totam reipublicae disciplinam innitentem eis collabi et ex consequenti rempublicam corruere vel conturbari necesse est." — [2]) Opp. II, 121 – 23. — [3]) Ibid. 123 – 30.

Dem Vortrage ist Hoseas I, 11 (Vulg.) zu Grunde gelegt: „es werden sich versammeln die Söhne Judas und Israels und sich Ein Haupt setzen, sie werden aus der Fremde kommen, und es wird seyn der grosse Tag Jesreels.“ In scholastisch-allegorischer Fassung entwickelt er aus diesem Verse die verschiedenen Ursachen des Concils; die materiale Ursache aus dem „sich versammeln der Söhne Israels und Judas“, die Zweckursache aus dem „sich ein Haupt zu setzen“, die disponirende (dispositive) Ursache aus dem „von der Fremde kommen“, denn die „Fremde“ (terra) ist das selbstsüchtige Interesse, die Leidenschaft, die bisher Viele gehindert sich zu einem geistigen Sinn und Streben zu erheben, und endlich die formale Ursache aus „Jesreel“, welches Saame Gottes bedeutet, d. i. jene die ganze Kirche belebende, einigende und umgestaltende Kraft des hl. Geistes.

„Auf dem Grunde der materialen Ursache (perfectibilitas) will die Kirche sich einigen, denn nach dem Areopagiten, Boethius und Augustin strebt jedes Wesen nach seiner Einheit wie die Materie nach der Form, wie die Braut nach dem Bräutigam, und schaudert zurück vor aller Theilung und Zerrissenheit seiner selbst. Durch die Zweckursache (ordinabilitas) will sich die Kirche einigen in Einem Haupte auf der Synode zu Pisa. „Zwar ist Christus das erste (primarium et principale), unveränderliche und bleibende Haupt der Kirche [1]), aber er hat uns ein secundäres Haupt in seinem Stellvertreter hinterlassen, um dessen Würde man jetzt in pharisäischem Geiste streitet. Die disponirende Ursache, das richtige Verständniss (intelligibilitas) und der weniger dem Buchstaben als dem Geiste entsprechende Gebrauch der kirchlichen Gesetze wird zu dieser Einigung führen. Eine solche Versammlung der Kirche auf einem allgemeinem Concile wäre wohl früher schon zu Stande gekommen, wenn man auf die Männer des Geistes gehört hätte. Die Universität Oxfort habe sie schon in Vorschlag gebracht [2]), aber noch früher, gleich im Beginne des Schisma, die Universität Paris durch D'Ailly in einem Vortrage an den damaligen Regenten Frankreichs, den Herzog von Anjou. Gleichzeitig habe Heinrich von Hessen (Langenstein) — „clarissimae memoriae“ — und der Propst von Worms, Conrad von Gelnhausen — „magnus ac devotus“ — und Andere dafür in Schriften gewirkt. Um so erfreulicher sei es, dass jetzt beide so berühmte Universitäten dafür gemeinsam thätig seien — ihnen gebühre alles Vertrauen, bei ihrer Kenntniss der Sache und ihrer Liebe zur Wahrheit [3]). Durch die formale Ursache, jene die

---

[1]) L. c. 125. „Itaque salutifer Christe, caput nostrum es, a quo fluunt in Ecclesia sensus omnes et motus vivifici spirituales ac gratuiti, ac proinde nunquam potest esse Ecclesia tua acephala neque te sponso suo viduata. Nihilominus reliquisti sibi Vicarium, tanquam caput aliquod secundarium, fluens et refluens in stabili loco tui sacerdotii et papatus essentialis, indefectibilis et manentis usque ad consumationem seculi . . .“ — [2]) In welchem Sinne aber, siehe S. 139. — [3]) L. c. 127. „Ipsis (den beiden Universitäten) nonne fides dari debet, cum illic sint viri spirituales et sapientes, secundum qualium judicia medium virtutis accipere jubet Philosophus? — Illic sunt qui mentiri nesciunt de quibus noverunt, dum a vero falsum, a licito illicitum sciunt secernere . . .“

Kirche wie das Blut den Körper durchströmende, belebende Kraft des hl. Geistes, werde die Einheit nach der Lehre des Apostels, Eph. IV, 3—6, 11—16, ihre Lebenskraft gewinnen. Denn aus diesen Worten des Apostels ergeben sich folgende Wahrheiten: Die Einheit der Kirche mit Christus ist gegeben durch den hl. Geist, vermittelst der theologischen Tugenden, Sacramente und sonstigen Gnadengaben. Diese Einheit ist inniger und fruchtbarer als jene des alten Bundes, denn man konnte auch ausserhalb desselben selig werden, wie das Beispiel des Job zeigt. Selbst die Einheit der Kirche unter ihrem secundären Haupte ist reicher und grösser als die Einheit eines Staates mit seinem Fürsten; denn diese ruht blos auf Gesetzen und natürlichen Verhältnissen, die der Kirche aber ausserdem noch auf einem übernatürlichen, göttlichen Grunde. Eben wegen dieses übernatürlichen Momentes hat die Kirche auch nicht die Macht, ihre Verfassung sich selbst zu geben und die einzelnen hierarchischen Stufen zu bestimmen, denn diese Ordnung hat nur ihren Grund in dem göttlichen Willen [1]), und Heinrich von Hessen, welcher der Kirche die Macht beilegte, selbst den Primat zu constituiren, wenn er nicht von Christus unmittelbar eingesetzt worden wäre, tritt damit nicht in Widerspruch, denn er leitet den Akt der Kirche aus der Eingebung des hl. Geistes ab. Die Kirche wird daher stets die in ihr einmal angeordneten hierarchischen Stufen haben, und niemals auf ein Weib oder auf Laien beschränkt sein [2]). In den die Kirche ergänzenden Theilen ist ein Vergängliches und ein Bleibendes zu unterscheiden. Ersteres stellt sich in den Personen, letzteres in den verschiedenen Aemtern und Würden dar. (Wie: papa fluit, papatus stabilis est.) In Bezug auf Ersteres ist sie an menschliche Thätigkeit gemäss ihren Entwicklungsgesetzen geknüpft [3]). Aber ihre Gewalt, sowohl die des Ordo als der Jurisdiction, ruht anders in diesen wechselnden Organen, anders in ihr selbst; so hat Petrus die Schlüssel autoritativ, die Kirche aber in ihrer Gesammtheit, als Trägerin derselben, erhalten [4]). Vermöge dieser der Kirche übernatürlich gegebenen Ordnung kann Niemand, auch der Papst nicht, an ihrem Organismus eine wesentliche Aenderung vornehmen, z. B. das Episcopat, Pfarramt, Cardinalat aufheben, denn alle diese Stufen

---

[1]) L. c. 128. „Congregatio ecclesiastica non habet vel habuit ex se potestatem seipsam ordinandi et constituendi per gradus varios atque hierarchicos dignitatum et administrationum, quales in ipsa reperimus a summo praesulatu usque ad infimum administrationis gradum, quicunque sit ille. Patet, quia supernaturalis est haec institutio, consurgens ex solo beneplacito liberalissimi conditoris . . .“ und p. 130. „Non potest lege stante politia ecclesiastica, quae est Monarchica in aliam transformari sicut in alia politia . . . .“ — [2]) Congregatio ecclesiastica ad unum caput Christum, lege stante, non remanebit in solo muliere, immo neq in solis laicis, sed erunt usque ad consumationem seculi episcopi et sacerdotes aliqui fideles.“ — [3]) „Congregatio ecclesiastica constituitur in suis partibus fluentibus et quodammodo materialibus ministerio hominum, secundum legem primitus inditam et insitam corpori ecclesiastico et prout ipsum habet in se semen vivum et efficax seipsum multiplicandi et conservandi in successione specifica ad partes fluentes et in successione eadem materiali (quam) ad essentiales.“ — [4]) „claves datae sunt Petro autoritative sed toti Ecclesiae universaliter et susceptive; vel datae sunt Ecclesiae ut in actu primo et Petro in actu secundo.“

sind von Christus der ersten Kirche, wie im Keime eingesenkt und haben sich dann nur entwickelt [1]). Wenn aber auch die Kirche den Primat weder einsetzen noch aufheben kann, so darf sie doch den Wahlmodus des Papstes bestimmen, auch den gesetzlich gewählten entsetzen, wenn es ihr Interesse erfordert. Denn der Hirte ist um der Heerde willen da, und wenn seine Regierung der Kirche schwere Nachtheile brächte, die nur durch seine Verzichtleistung gehoben würden, und er suchte sich gleichwohl zu behaupten, dann wäre er als Miethling, als räuberischer Wolf zu betrachten. Ebenso kann die Kirche sich erlaubter Weise auch ohne den Papst zu einem Concile versammeln; denn eine solche Versammlung kann entweder freiwillig (concordative) zusammentreten, oder autoritative; in ersterer Weise fanden die ersten Concilien statt. Die zweite Form bietet grössere Schwierigkeit, doch kann man die Möglichkeit ohne das kirchliche Interesse zu gefährden nicht in Abrede stellen, wie wenn bei grossen Bedrängnissen der Kirche der päpstliche Stuhl erledigt, oder der Papst häretisch, geisteskrank ist, oder auf Bitten und Mahnen doch kein Concil berufen will; in solchen Fällen hat die Kirche aus eigener Autorität sich zu versammeln." Der Schluss enthält die Aufforderung, mit friedfertigem und versöhnlichem Gemüthe auf dem Concile zusammenzutreten, damit Er, der der Weg, die Wahrheit und das Leben ist, den rechten Weg zum Frieden zeige.

Ueberblicken wir jetzt die bisherige Haltung Gersons im Schisma, so ergiebt sich uns die Unhaltbarkeit jener beinahe allgemein geltenden Anschauung, Gerson als „die Seele der Universität" für die gesammte Bewegung, als das „leitende Haupt der Unions- und Reformpartei", als „das Orakel", bei dem man sich für alle Schritte Rathes erholte, zu betrachten. Wir haben im Gegentheile gefunden, dass seine Haltung durchaus eine versöhnliche, zwischen den Parteien vermittelnde ist, und er hierin, wie er im Trialogus sagt, allein stand. Während die Universität in ihren 9 Fragen auf den völligen Bruch mit Benedict hinarbeitet [2]), zeigt Gerson das Gefährliche dieses Verfahrens für die kirchliche Autorität, spricht gegen das ungestümme Drängen auf Cessio, missbilligt die Anklage Benedicts als Schismatikers und Häretikers, und unterlässt nicht, auf die nachtheiligen Folgen der verlangten Substraction für die gallicanische Kirche aufmerksam zu machen. Während der stürmischen Substractions-Synode 1398 befindet er sich bereits in Flandern; nach seiner Rückkehr 1401 nimmt er seine Versöhnungsversuche unter den Parteien wieder auf, wirkt für bedingte Restitution der Obedienz an Benedict, weil er in der Sprache einzelner Glieder der Unionspartei Gefahr für den Glauben, besonders bezüglich des göttlichen Rechtes des Primates sieht, und erst das unerwartet zähe Verfahren Benedicts nach der

---

[1]) L. c. 129. „Sunt omnes gradus seminati a Christo in Ecclesia primitiva, quamquam parvula, in qua nondum erant sic explicati gradus ecclesiasticae hierarchiae ut nunc inspicimus, quemadmodum spica totos numeros suos habet in grano et nux arbor in nuce virtualiter continetur; has vocant Philosophi inchoationes formarum in materia . . ." — [2]) Siehe S. 140—42.

Restitution bringt ihn zu einer entschiedenen Darlegung der Pflicht der Cessio und Reform der Kirche. Gleichwohl tritt er 1406, während die Universität eine Neutralitätserklärung verlangt, dem Vorschlage D'Aillys gegen wiederholte Substraction und für Abhaltung eines Concils der Obedienz Benedicts, auf welchem dann dieser die Beschlüsse des Concils zu vollziehen habe, bei, weil er in diesem Vorschlage beides, die Cessio, als das sicherste Mittel zur Hebung des Schisma und Aufrechthaltung der kirchlichen Autorität gesichert fand. So wenig ist er, bei seinem mehr in sich gekehrten, im Umgange mit Andern ängstlichen und scheuen Wesen „Partei-Haupt", „leitendes Organ der Universität", dass er, immer nur die Sache, den Frieden und die kirchliche Einheit im Auge behaltend, Recht und Unrecht in jeder Partei findet, und indem er das erstere zur Anerkennung zu bringen und zur Erkenntniss des letzteren zu führen strebt, seine Haltung oft unsicher und hinkend nach beiden Seiten erscheint, wie dieses besonders im „Trialogus" durchblickt. Eben aber auch weil er, ferne aller Partei-Tendenz, die Sache im Auge behält, giebt er die Form, die Beachtung des bestehenden, aber zur Heilung des Schisma ungenügenden positiven Rechtes nach seinem Buchstaben preis, um es durch Rückgehen auf die Grundlage des göttlichen und natürlichen Rechtes seinem Geiste und seiner Bestimmung nach zu erfüllen, die ja keine andere ist, als der Kirche den Frieden und die Einheit zu erhalten. Dieses war, nachdem ihm das Verhalten Gregors gezeigt, wie wenig auch auf die heiligsten Versicherungen zu bauen sei und wie die Kirche ganz anderer Garantien für den Frieden bedürfe als den guten Willen zweier ehrgeizigen Greise, vorzugsweise die Aufgabe seiner Schrift von der „kirchlichen Einheit" und mit dieser Schrift erst trat er vollkommen der Unions-Partei bei. Aber als wolle er sich gleichsam verwahren gegen einen Missbrauch der von ihm aufgestellten Principien, legt er in der Rede an die englische Gesandtschaft die positive, stabile Seite seiner Anschauung dar. In dem Unterschiede eines „Bleibenden" und „Vergänglichen" in der Kirche, wie er ihn in dieser Rede fasst, liegt wie das Verständniss seiner kirchlichen Haltung, so auch der Grundgedanke seiner für die Hebung des Schisma einflussreichen Schrift „von der Enthebbarkeit (auferibilitas) des Papstes", die er während der Synode zu Pisa und im Interesse derselben zu Paris schrieb. Doch zuerst müssen wir die Geschichte dieser Synode selbst kennen lernen.

Ungeachtet der Besorgnisse, die Viele über den Ausgang des Concils von Pisa hatten, gab man sich doch der Hoffnung hin, dass es den Frieden bringen werde, und legte dieses in der allseitigen Betheiligung dafür an den Tag. Ausser den 22 Cardinälen beider Collegien [1]) waren 4 Patriarchen, 10 Erzbischöfe und 69 Bischöfe persönlich gegenwärtig und 13 Erzbischöfe nebst 82 Bischöfen durch

---

1) Wenn der Mönch von St. Denys IV, 208 (lib. 30 c. 2) nur 14 Cardinäle, 6 von der Obedienz Benedicts und 8 von jener Gregors zählt, so hat er damit nur die im Beginne der Synode Gegenwärtigen gemeint.

Abgeordnete vertreten; ferner hatten sich eingefunden 71 Aebte persönlich, 118 durch Vertreter, 60 Priore, die Generale des Dominicaner-, Franziscaner-, Carmeliten- und Augustiner-Ordens, der Grossmeister des Johanniter-Ordens, Abgeordnete von 109 Cathedralcapiteln und Collegiatstiften [1]), Abgeordnete des Königs von Böhmen und römischen Königs Wenzel, der Könige von Frankreich, England, Sicilien, Polen, Cypern, der Herzoge von Burgund und Brabant, Cleve, Bayern, Pommern, des Landgrafen von Thüringen, des Markgrafen Jobst von Brandenburg und Mähren, der Universitäten Paris, Toulouse, Angers, Montpellier, Wien, Prag, Cöln, Cracau, Oxford und Cambridge. Man zählte 123 anwesende Doctoren der Theologie und gegen 200 Juristen. Indessen waren die Genannten nicht gleich beim Beginne der Synode, 25. März, zugegen, sondern es dauerte der Beitritt bis in den Juni hinein. So kamen die Abgeordneten der Universität Paris am 13. April [3]), der Patriarch von Alexandrien nebst Anderen erst am 26. April, die englische Gesandtschaft zum Theile erst am 7. Mai nach Pisa [2]). Die allgemeine Annahme, nicht blos der Biographen Gersons seit Dupin (Gersoniana lib. II, p. XXXV.), sondern auch der Kirchenhistoriker [4]), lässt Gerson nicht blos an dem Concile persönlichen Antheil nehmen, Ciaconi weiss sogar, dass er mit D'Ailly in Begleitung des Cardinals Louis de Bar nach Pisa gekommen [5]), sondern giebt ihm auch hier wieder für alle Verhandlungen neben D'Ailly eine sehr einflussreiche Stellung [6]). Allein diese Annahme ist eine irrige, vielleicht durch die unverdiente Autorität Dupins veranlasste. Denn abgesehen davon, dass weder in den auf uns gekommenen Acten der Synode, noch in den sämmtlichen Verzeichnissen der Mitglieder, selbst nicht in jenem Verzeichnisse der Name Gerson sich findet, welches die zur Begutachtung der Frage über Entsetzbarkeit der beiden Päpste am

---

[1]) Verzeichnisse finden sich bei Mansi XXVI, 1239 u. XXVII, 321, sq., Raynald 1409 No. 45, Martene collect. VII, 843, wo auch ein Verzeichniss der französischen Abgeordneten gegeben ist, das durch Mansi XXVI, 1083—85 ergänzt wird. Die sämmtlichen Verzeichnisse differiren in ihren Angaben. — [2]) Von der Hardt hat in seinem Concilium Constantiense Tm. II, Pars. II, p. 67 aus einem Leipziger Codex eine Rede mitgetheilt, die der Erzbischof von Genua, Pileo Marino, im Juni 1408 (!) an die nach Pisa eilenden französischen Abgeordneten gehalten habe, und Lenfant hat, ohne Datum und Inhalt der Rede näher zu würdigen, dieses gewissenhaft wiederholt Nun findet sich in der Rede ausdrücklich Erwähnung zweier kirchlichen Pericopen, nämlich des III. und IV. Sonntags nach Pfingsten; da aber Pfingsten 1409 auf den 26. Mai fiel, so müsste die Rede gegen Ende Juni gehalten worden sein, während doch die französischen Abgeordneten bereits bis Ende April in Pisa waren. Dieser Umstand hätte veranlassen sollen, für die Rede eine andere Gelegenheit zu suchen, und diese ist in der Aufschrift wie im Inhalte derselben deutlich genug bezeichnet; sie wurde nemlich bei der Rückkehr der französischen Gesandten von Lucca und Pisa über Genua nach Paris 1408 gehalten. - [3]) Mansi XXVII, 341, 45, 48, 50. Das hier gegebene Verzeichniss der Mitglieder nach der Zeit ihrer Ankunft in Pisa ist jedoch nicht zuverlässig; so soll z. B. der Bischof von Salisbury am 7 Mai angekommen sein, während er am 30. April in der VI. Sitzung bereits eine Rede hielt. — [4]) Ich will nur Einen protestantischen nennen: Gieseler, Kirchengesch. Bd. II, Abth. IV, p. 3, und Einen katholischen: Alzog, Kirchengesch. 5. Aufl., Mainz 1850, p. 617. — [5]) Vitae Pontificum, Rom 1677, Tm. II, p. 800. — [6]) Lécuy, Essai Tm. II, 22. „il eut une grande influence sur tout ce qui s'y passa. Il y parut certainement dans toutes les sessions et surtout dans les congrégations, où les questions s'agitaient"!

28. Mai im Franziscaner-Kloster zu Pisa versammelten Theologen aufzählt, wo man doch gewiss Gerson nicht vergessen hätte, wenn er zugegen gewesen wäre, haben wir in seinen Schriften selbst den urkundlichen Beleg, dass er wenigstens bis gegen Ende Juni nicht in Pisa war [1]), also nicht vor der Wahl Alexanders V., daher auch einen unmittelbaren „Einfluss“ auf den Gang des Concils nicht geübt hat. Aber dann ist er wenigstens noch rechtzeitig gekommen, wird man entgegnen, um seine berühmte Rede vor Alexander V. zu halten. Nein! auch diese Rede hat Gerson in Pisa nicht gehalten. Der Beweis wird einige Seiten später folgen.

Was D'Ailly betrifft, so kam er erst am 7. Mai nach Pisa, nachdem das Verfahren gegen die beiden Päpste bereits eingeleitet war. Wiewohl er ein, besonders bei der gemässigten Partei, grosses Ansehen genoss, finden wir doch in den Acten des Concils nichts, woraus man auf einen durchgreifenden Einfluss oder eine besondere Thätigkeit D'Ailly's schliessen könnte. Am 22. Mai wird er nebst dem Bischofe von Arras von den Cardinälen an den Maréchal Boucicaut nach Genua gesandt [2]), wohnt jedoch bereits am 28. Mai wieder der oben erwähnten Versammlung der Theologen im Franziscaner-Kloster bei. Ueber den Zweck seiner Sendung enthalten die Acten nichts („pro certis negotiis“). Dagegen berichtet ein Augenzeuge, der schon erwähnte Bonifaz Ferrier, D'Ailly sei nach Genua gegangen, um dem gehässigen Treiben in Pisa auszuweichen, wo eben das Zeugenverhör gegen beide Päpste statt fand, und der Cardinal de Bar sei ihm eigens nachgereist, um ihn wieder nach Pisa zurückzubringen. Dieser Umstand klärt Vieles auf. In Genua fand nemlich D'Ailly die Gesandten Benedicts, und mit diesen sollte er, als ehemaliger Freund Benedicts, im Namen der Cardinäle desselben, die erst in der 8. Sitzung (10. Mai) durch die Synode mehr ihres

---

[1]) Am Schlusse seiner Rede am Vorabende vor Palmensonntag 1415 zu Constanz findet sich die Bemerkung Opp. II, 206: „probationes dictatas non apposuit ad has considerationes, sed prout in mentem et linguam ex recordatione praeteritorum opusculorum praesertim *tempore Concilii Pisani*, *dum absens ab eo legebat Parisiis* inserens materiam hanc, quam in tractatulo quodam — reposuit ....“ Es ist die Schrift: „de auferibilitate papae“ gemeint, und diese sohin zu Paris während der Synode von Pisa geschrieben. Noch näher bestimmt diese Zeit der Schluss der Schrift „de auferibilitate“ Opp. II, 224: „hi“, heisst es da „qui s. Concilium Pisanum constituerant, sufficientem *habebant* autoritatem dejiciendi duos contendentes — *poterunt*que procedere ad electionem unius tertii Vicarii, qui tertius et indubitatus ab Ecclesia *poterit* et *debebit* reputari .... und zuletzt: „postulemus ut inauferibilis sponsus Ecclesiae Christus Vicarium certum et unicum nobis *instituat*....“ Die Schrift ist sohin nach der Absetzung der beiden Päpste — am 5. Juni — und vor dem Bekanntwerden der Wahl Alexanders in Paris — 8. Juli — geschrieben Da aber die am 26. Juni erfolgte Wahl Alexanders erst am 8. Juli in Paris bekannt wurde, so konnte auch die Kunde von der Absetzung beider Päpste kaum vor dem 15. Juni dorthin gelangt sein. Gerson war also wenigstens bis Mitte Juni in Paris und hätte, wenn er auch augenblicklich und in der schnellsten Weise gereist wäre, was in seinen Verhältnissen ganz undenkbar, erst gegen Ende Juni in Pisa eintreffen können. — [2]) Dessen „Tractatus pro defensione Benedicti XIII.“ bei Martene thesaur. II, 1435, c. 43. Die Sprache ist etwas gereizt, aber nicht unwahr, was die Charakteristik einzelner Persönlichkeiten betrifft.

Gehorsams gegen Benedict waren entbunden worden, als dass sie ihn gekündet hätten, über den Inhalt ihrer Vollmachten und über die Zustände der Synode conferiren. D'Ailly muss sich nicht sehr tröstlich für die Gesandten geäussert haben; denn „die Worte D'Ailly's", sagt bei diesem Anlasse der Karthäuserprior, „möge man nicht als die des Evangeliums, sondern als eines noch nicht canonisirten Professors der Theologie betrachten, der nach dem Purpur strebe und weder der Ehre noch dem Reichthume aus dem Wege gehe. Wie könne man von ihm, der als armer Theologe es durch Gewandtheit und Fleiss bis zu dem reichen Bisthume Cambray gebracht, erwarten, dass er seine wahre Gesinnung darlegen werde? Im Gegentheile, schon seiner Vergangenheit wegen — als Freund Benedicts — müsse er jetzt den Anschein des Auftretens gegen ihn annehmen, um mit der herrschenden Partei es nicht zu verderben. Was er immer jetzt schreibe oder spreche, sei weniger der Ausdruck seines Inneren, als durch die Folter der Verhältnisse ihm abgepresst." Diese Worte eines Mannes, der mit D'Ailly in achtungsvollem Verkehre stand, sagen genug, um zu begreifen, dass D'Ailly keinen durchgreifenden Einfluss auf die Synode üben konnte. In der That gebührt die Rolle, die man Gerson und D'Ailly zugedacht, dem Patriarchen von Alexandrien, der nicht blos in allen Versammlungen als tonangebend erscheint, sondern sich auch noch als „Thorwächter" Verdienste um die Synode erwerben wollte. Bonifaz Ferrier nennt ihn die „Pechfackel des Concils".

Im Beginne des Concils hatte Carl Malatesta, ein Mann, der als Heerführer wie als Freund der Wissenschaft, durch reinen Charakter und, was damals in Italien selten, durch aufrichtige kirchliche Gesinnung grosse Achtung genoss, eine nochmalige Annäherung der römischen Cardinäle an Gregor versucht. In einem Schreiben [1]) eröffnet er den Cardinälen, Gregor werde sich auf dem Concile einfiden, wenn man einen der drei Orte: Bologna, Mantua, Forli, wählen wolle; für Benedict, wenn er anders kommen wolle, werde der Ort des Concils kein Hinderniss sein. Allein die Cardinäle konnten mit Recht bemerken, dass die Sache nicht mehr von ihnen allein abänge, sondern auch von der Zustimmung der anderen Obedienz, da keine der beiden Obedienzen allein die gesammte Kirche repräsentire; die andere Obedienz werde aber in eine Aenderung des Ortes nicht willigen, da Benedict glanbwürdigen Mittheilungen zufolge für Pisa zugesagt habe. Gegen Mitte Aprils kam Malatesta selbst nach Pisa, allein die persönlichen Verhandlungen mit den Cardinälen führten auch nicht weiter, da durch die bereits erfolgte Constituirung der Synode die Schwierigkeiten einer Verlegung noch grösser geworden waren. Zwar schlug der Cardinal von Mailand, und in etwas besserer Art auch D'Ailly, ein Mittel vor, wie Malatesta zum Frieden der Kirche in sicherer Weise beitragen könne, wenn er sich nemlich der Person Gregors, für den Fall, dass dieser zu cediren sich wei-

---

[1]) Bei Martene collect. VII, 966, und Mansi XXVII, 226.

gere, als eines Schismatikers und Häretikers bemächtige [1]). Allein diese Zumuthung scheiterte an dem Ehrgefühle Malatesta's. „Was das betreffe, bemerkte er, dass er der Kirche den Frieden geben könne, so müsse er an das canonische Recht erinnern, welches sage, dass der Papst Alles könne; und doch habe ein Papst dieses dahin erklärt: man könne nur Jenes, was man mit gutem Rechte könne. Was er mit Recht könne, dazu sei er bereit, aber Gewalt könne er Gregor nicht anthun, denn einmal sei dieser zur Cessio bereit, wenn er dadurch den Frieden der Kirche hergestellt erkenne, und dann stehe geschrieben: „tastet meinen Gesalbten nicht an!" Gottes Gebot gehe über Alles, denn nichts sei schmachvoller, als der Menschen willen Wahrheit und Gerechtigkeit verleugnen." Am 26. April kam er nach Rimini zurück, erstattete Gregor Bericht und schloss mit den Worten: er selbst müsse wissen, was er der Kirche schuldig sei, wenn aber seine Gerechtigkeit nicht grösser sei als jene der Pharisäer, werde die Kirche den Frieden nicht erhalten [2]). „Bedrängniss", rief Gregor, „ist für mich überall! Füge ich mich dem Willen Jener, so gebe ich meine und meiner Vorfahrer treue Anhänger preis, thue ich es nicht, so werden sie in der Kirche grosses Aergerniss stiften!" Er fand keinen Ausweg, als sein Concil zu beschleunigen und dann zu sehen, was weiter zu thun!

Die Eröffnung der Synode zu Pisa fand zwar am 25. März mit Procession und kirchlichen Feierlichkeiten statt, die eigentlichen Sitzungen begannen aber erst am 26. März mit den üblichen Gebeten und Verlesung der Glaubensbekenntnisse [3]). Den Vorsitz führte der Cardinal von Poitiers, Guy Malésec. Der Cardinal von Mailand mahnte in einer Rede [4]) die Synode, auf sich und die gesammte, durch den Streit beider Päpste so sehr verkommene Heerde zu achten. Kaum sei in früherer Zeit ein Concil in einer wichtigeren, den Glauben der Kirche berührenden Angelegenheit zusammengetreten. Die Synode möge nun entscheiden, wie zu helfen sei. Darüber scheint man aber im Ganzen schon einig gewesen zu sein. Der Advocat des Concils las sogleich die Citationsurkunde an beide Päpste vor und trug darauf an, sie vor den Thüren des Domes, in

---

[1]) Mansi l. c. 252. „Cum juxta patrum decreta et sanctiones quisquis fidelis obligetur schismaticos schismatisque fautores, prout est Dominus Gregorius, per brachium saeculare compescere et in carcerem trudere, si opus fuerit...." und D'Ailly p. 270: „Ex eo maxime sperabant (die Cardinäle) Ecclesiae pacem reddi, quoniam non dubitabant Carolum magnam servare fidem et devotionem erga s. Ecclesiam matrem ipsius et dominam. Cum igitur Dominus Gregorius esset in manibus ejus, rogabant eum parte Domini nostri Jesu Christi et suae sponsae, hortabantur et monebant, inquirebant, injungebant, quatenus vellet, quoniam poterat, pacem, quae in manibus suis erat, reddere Ecclesiae hoc modo; scilicet persuadendo Dominum Gregorium tantum efficaciter, quod absque alia haesitatione vellet cedere, quod si nollet sponte, sicut quilibet fidelis tenetur, per edicta s. canonum ipsum cohiberet tanquam fautorem antiquati schismatis et haereticum, ut sic opere suo s. Ecclesia pace potiretur et ipse Carolus maximis in utraque vita praemiis et gloria...." — [2]) L. c. 299. — [3]) Die Acten der Synode bei Mansi XXVI, 1136—60 und (aus D'Achery's Spicilegium) 1184—1256; dann XXVII, 115—33 aus einem Wiener Codex; ferner 355—412 aus Martene collect. VII, 1078 sqq. Chron. von St. Denys IV, 206—40 (lib. XXX, 2—5) und Raynald 1409. — [4]) Mansi XXVII, 118—20.

welchem das Concil gehalten wurde, laut vorzuladen. Diese der Wichtigkeit der Sache wenig entsprechende Formalität wurde durch zwei Cardinäle, zwei Erzbischöfe und Bischöfe, einige Doctoren und einen Notar vollzogen und in der II. (27. März) und III. Sitzung (30. März) wiederholt, und beide Päpste ohne Weiteres als widerspenstig erklärt [1])! In der IV. Sitzung (15. April) erschienen Gesandte des deutschen Königs Rupert, angeblich um durch Vermittlung zwischen Gregor und seinen Cardinälen die rechte Einheit anzubahnen, in Wirklichkeit aber um das Concil durch Beanstandung seiner Rechtmässigkeit an sich selbst irre zu machen [2]). Die Gesandten waren der Erzbischof von Riga, die Bischöfe von Verden und Worms und der Canonicus zu Speier Conrad de Susato, deren Aeusseres schon, sie erschienen nicht in kirchlicher Kleidung, Anstoss erregte. Der Bischof von Verden trug 22 Bedenken vor, durch welche die Cardinäle von der Obedienz Gregors wegen Widersprüche zwischen dem Inhalte und Datum ihrer Erlasse compromittirt und die Ungültigkeit des Concils hervorgehoben werden sollte. Die Bedenken sind zum Theile recht spitzfindig, z. B. das Concil sei nicht frei, da das Berufungsschreiben erkläre, man werde das Schisma durch Cessio der Päpste heben, das heisse aber dem hl. Geiste Gesetze vorschreiben, da es noch andere vernünftige Wege zum Frieden gebe; oder: das Ausschreiben zum Concile sei gleich einer Citation; nun sei jenes (am 24. Juni) wie die Eröffnung (25. März) an Feiertagen erfolgt, sohin auch gleich einer Citation, die an Feiertagen geschehe, ipso jure null und nichtig. Das Concil verlangte schriftliche Eingabe der Bedenken, was am 16. April durch Conrad von Susato geschah. Zur Vernehmung der Antwort wurden sie auf den 24. April beschieden, allein sie verliessen noch vorher plötzlich Pisa mit Hinterlassung einer Appellation an ein durch Gregor zu berufendes allgemeines Concil [3]). In Folge dessen unterblieb in der V. Sitzung (24. April) die vorbereitete Entgegnung auf jene Bedenken und wurde eine in 37 Artikeln gefasste Anklageschrift gegen die beiden Päpste gelesen [4]). Das Ganze ist mit grosser Gewandtheit so gehalten, dass die Cardinäle, die doch durch ihre wiederholten Neuwahlen an der Fortdauer des Schisma wenigstens eben so sehr Schuld trugen als die Päpste, rücksichtlich der Vergangenheit wenn auch nicht gerechtfertigt, doch entschuldigt erscheinen. Dahin gehört gleich die in ihrer Art einzige Unbefangenheit, in welcher die Doppelwahl Urban-Clemens erwähnt ist [5]), dahin die wiederholte Betonung des moralischen, ja physischen Zwanges, dem die Cardinäle bei dem besten Willen zur

---

[1]) Das Decret bei Mansi XXVI, 1187 u. 1187. — [2]) Raynald 1409 No. 13. Mansi XXVI, 1188. — [3]) Raynald 1409 No. 20—34 hat diese Appellation mitgetheilt und bemerkt, es finde sich hierüber nichts in den Acten der Synode; dieses ist für seine Zeit richtig, wo noch nicht alle Acten bekannt waren; sie ist erwähnt in den von Martene l. c. und Mansi XXVII, 363 mitgetheilten Acten der V. Sitzung. — [4]) Mansi XXVI, 1195—1219. Raynald 1409 No. 47—70. — [5]) „Cardinales tum Romae existentes metu, ut ajebant, Romanorum — elegerunt Dominum Bartholomaeum; iidem Domini Cardinales *reputantes hoc non obstante Romanam vacare Ecclesiam*, ex post elegerunt Robertum .... "

Herstellung der Einheit den Päpsten gegenüber unterworfen gewesen seien [1]), dahin das Aufzählen der Geldopfer, welche die Cardinäle Gregors gebracht, um diesen zu einem Schritte für die Einheit zu bewegen; für die Reise nach Lucca hätten sie ihm 3000 fl. vorschiessen müssen, für die Reise nach Livorno, eine Tagreise von Lucca, um da mit Benedict zusammen zu treffen, habe er 30,000 Ducaten verlangt und sie ihm 12,000 fl. geboten (Art. XVII.). Ueber die Päpste selbst erfahren wir nichts Neues; das Gerücht von einem Einverständnisse beider, das durch geheime Agenten unterhalten worden, ist hier als Anklage — durch einen Bischof bezeugt — aufgenommen; angesehene Männer wollen darauf bezügliche Schreiben gesehen haben (Art. XV., XXXIII.). In der VI. Sitzung (30. April), in welcher der Patriarch von Alexandrien präsidirte [2]), bestieg der Bischof von Salisbury, ohne in üblicher Weise zuvor um Erlaubniss gebeten zu haben, die Kanzel und mahnte die Versammlung, mit Beseitigung aller Parteiinteressen nur den göttlichen Willen im Auge zu behalten und der Kirche Einen wahren Hirten zu geben; der König und die Prälaten Englands würden Alles gut heissen, was das Concil zum Besten der Kirche für nöthig erachte. Zugleich forderte er das Concil auf, dem Patriarchen von Alexandrien, den übrigen französischen Gesandten, der Universität Paris und dem Gouverneur von Genua den Dank auszusprechen für alle die Freundlichkeit, die sie den zum Concile Reisenden erwiesen. In der VII. Sitzung (4. Mai) erfolgte durch einen der berühmtesten Rechtsgelehrten jener Zeit, Peter D'Anchorano, Doctor beider Rechte und Professor zu Bologna, die Wiederlegung der von den Gesandten Ruperts erhobenen Einwendungen gegen die Rechtmässigkeit des Concils [3]). Es ist diese Abhandlung eine der besseren canonistischen Arbeiten, die im Verlaufe des Schisma zu Tage traten, ausgezeichnet durch klare, scharfe Fassung der Gedanken und frei von jener ermüdenden Manier, jedem Satze beinahe eine Reihe von passenden und unpassenden Citationen aus beiden Rechten und der heiligen Schrift beizufügen. Die Bedenken des Königs, sagt D'Anchorano, reduciren sich darauf, dass die Substraction gegen Gregor, die Berufung des Concils, die Vorladung Gregors und die Einigung beider

---

[1]) Art. II. „Quia aliqui Domini Cardinales (Benedicti) aperte loquebantur de via cessionis, fuerunt in periculo captionis et incarcerationis taliter, quod interdum aliqui comminationum metu subito a conciliis et a missa recedebant, non petita licentia, — aliqui metu territi silentium imponebant ori suo, alii etiam subito a civitate Avenione recedebant, capi timentes et incarcerari ....“ Ungeachtet dieser Artikel angeblich durch drei Cardinäle, einen Bischof, einen erwählten Bischof, zwei Doctoren und einen Licentiaten des canonischen Rechtes bezeugt wird, darf man doch die Wahrheit dieser Aussage gerechtem Zweifel unterstellen, da ein derartiger Terrorismus mit dem bekannten milden Charakter Benedicts ganz unvereinbar ist, und auch seine leidenschaftlichsten Feinde, selbst die Cardinäle, die in Paris gegen ihn auftraten, während der Substraction und Neutralität darüber schwiegen, während sie doch zu den abgeschmacktesten Verleumdungen gegen ihn griffen. Eben so wenig Glauben verdient die Art. XXVII. gemachte Mittheilung, Gregor habe befohlen, den geflüchteten Cardinal von Lüttich lebend oder in Stücke gehauen zurückzubringen (vivum vel incisum per frusta), was bereits Gregor selbst als Unwahrheit erklärt hatte (Raynald 1408 No. 15). — [2]) Mansi XXVII, 363. — [3]) L. c. 367—94.

Cardinalscollegien alle rechtlich ungültig seien. Dass der König, der als Laie in Sachen des Glaubens, und darum handelt es sich hier, gar nicht mitzusprechen hat [1]), diese Bedenken erhoben und damit dem gemeinsamen Streben aller Fürsten und Völker, die Einheit in der Kirche herzustellen, sich entgegengestellt hat, ist ein grosses Unrecht. Doch um die Nichtigkeit dieser Bedenken klar nachzuweisen, setze ich voraus, dass in der Kirche ein Schisma besteht, die von Christus also gegründete Einheit in Haupt und Gliedern zerrissen ist, so dass, weil sie so wenig als Christus selbst in zwei oder drei Kirchen getheilt gedacht werden darf, sie mit der Theilung aufhört, die Kirche Christi zu sein (c. 33 C. XXIV. Q. 1). Da dieses Schisma seinen Grund in dem Ehrgeize der beiden Prätendenten hat, so sind beide nach den nach bestem Wissen und Gewissen gegebenen Gutachten der Universitäten Paris und Bologna als Förderer des Schisma und damit als Häretiker zu betrachten, inwiefern durch sie die Kirche nicht mehr als Ein Episcopat, als Eine Mutter, als Ein Stamm, der seine Zweige über die ganze Erde ausbreitet, erscheint, und sohin der Artikel: ich glaube an Eine heilige Kirche, gefährdet ist (c. 26 C. XXIV. Q. 3 und c. 21, 29 C. XXIV. Q. 1. und c. 1 D. 23). Als Häretiker und Schismatiker aber haben beide aufgehört, Päpste zu sein (X. de Schismaticis c. 1 [V, 8] und c. 31 C. XXIV. Q. 1), denn auch ein unbezweifelter Papst geht durch Eintritt der Häresie seiner Prälatur ipso jure verlustig und hat keinen Anspruch auf Restitution, da ein Häretiker nichts mit Recht besitzt; und wenn Einer sein Recht der Prälatur durch ein Vergehen gegen den Papst oder einen Cardinal verliert, wie viel mehr durch das Verbrechen des Schisma gegen die gesammte Kirche? Zudem scheinen beide Prätendenten auch ihrer Rechte durch Nichtbewahrung der Treue gegen Gott und die Kirche verlustig zu sein [2]). Sind sie aber als Schismatiker und Häretiker ihrer Rechte verlustig, dann konnten die Cardinäle sich nicht nur ihrem Gehorsame entziehen, sondern auch Andere dazu auffordern und die Fürsten zu gewaltsamen Einschreiten gegen beide anhalten (c. 44 C. XXIII. Q. 5). Wer kein Recht achtet, verdient nicht, dass das seinige geachtet werde. Damit ist auch der Einwand erledigt, als dürfe vor erfolgtem Erkenntnisse einem angeklagten Prälaten der Gehorsam nicht verweigert werden, denn dieses gilt nur, wenn das Verbrechen noch zweifelhaft (c. 1 C. VIII. Q. 4), nicht aber, wenn es wie hier notorisch ist. Sind beide Päpste als Schismatiker und Häretiker zu betrachten, so konnten die Cardinäle auch ein allgemeines Concil berufen, denn das Recht dazu ist in diesem Falle an die

---

[1]) L. c. 370. „in istis rebus spiritualibus quid juris sit, non debet se praefatus Dominus vel alius Dominus temporalis intromittere, etiam imperator, sed definita in sacro Concilio pia devotione suscipere et tueri.“ (c. 6 D. 96 und c. 9 D. 10). Gegen den König von Frankreich hätte man diese Belehrung nicht gewagt. — [2]) L. c. 376. „vel tanquam frangenti fidem fides frangatur eidem, l. cum proponas C. de pactis — vel quia tanquam fuerit transactio de renuntiando et in casu licito propter dubium de papatu videtur titulus papatus in eo resolutus, postquam non adimplet et infamatus remanet, l. si quis major. C. de transact.

Cardinäle übergegangen, wie im Nothfalle jeder andere Act der päpstlichen Jurisdiction, denn bei diesem Schisma ist der apostolische Stuhl wie beim Tode des Papstes als erledigt zu betrachten. Dass die Cardinäle keine Jurisdiction über das Concil haben, ist allerdings richtig, wenn man das einmal constituirte Concil versteht, aber die einzelnen Prälaten können sie zum Concile berufen und auch Jene, deren willen das Concil gehalten wird, denn wem das Principale gestattet ist, dem wird auch das gestattet, ohne welches dasjenige, um was es sich handelt, nicht verwirklicht werden kann (c. 5 X. de offic. jud. deleg. [I, 29]), so dass die an die beiden Päpste ergangene Aufforderung, auf dem Concile zu erscheinen, rechtsgültig ist. Erscheinen daher die Päpste nicht, so kann das Concil zu ihrer Absetzung schreiten, weil dieses der einzige Weg (?) zum Frieden, und eine Untersuchung, welcher von beiden der wahre Papst sei, schwierig, ja unmöglich ist [1]). Gesetzt aber auch, es wäre zu ermitteln möglich, auf wessen Seite das Recht ist, so müssten doch Beide abtreten, wenn durch blose Entsetzung des Einen der Anstoss nicht gehoben würde, da ja auch ein rechtmässiger Prälat zur Cessio gehalten ist, wenn sein Verbleiben im Amte der Kirche Gefahr brächte (c. 10 X. de renuntiat.), und des öffentlichen Wohles wegen Einer seines Eigenthumes, geschweige denn erst der Verwaltung einer ihm nicht als Eigenthum zustehenden Sache verlustig werden kann. Ja als Schismatikern und Häretikern ist ihnen das Concil eine Audienz zu geben gar nicht verbunden (c. 1 D. 23), hat sohin auch nicht nöthig, sie überhaupt nur vorzuladen, da die Vorladung ja nur zum Zwecke der Vertheidigung statt findet. Dieses die Deduction Anchorano's; sein Nachweis von der Rechtmässigkeit der Vereinigung beider Collegien hat kein Interesse; er dreht sich um den Satz: einer der beiden Päpste muss der wahre sein, sohin sind auch die von ihm ernannten Cardinäle die wahren und ihr Recht ersetzt den Defect der anderen. Giebt man die Sätze zu: Gregor und Benedict sind Schismatiker und Häretiker, haben als solche ihre Rechte als Papst verloren und diese Rechte sind an die Cardinäle devolvirt, so fallen allerdings die erhobenen Bedenken zusammen; aber dass beide Päpste vor dem Urtheile eines allgemeinen Concils als Schismatiker und Häretiker zu betrachten seien, lässt sich vom Standpunkte des canonischen Rechtes mit allem Scharfsinne nicht erweisen und es bleibt daher auch auf diesem Standpunkte die Frage unerledigt, ob beide Päpste ihrer Rechte verlustig geworden sind. Erkannte man wie Anchorano in einem der Päpste den rechtmässigen Nachfolger Petri, so war ausser dem Falle der Cessio eine Lösung der Wirren im Rechtswege nicht möglich, wenn man mit Langenstein und Gerson nicht auf die Kirche als Inhaberin aller geistlichen Gewalt und auf die Grundlagen des göttlichen und natürlichen Rechtes als letztem Entscheidungsgrunde zurück-

---

[1]) L. c. 388. „Propter conflictum rationum hinc inde urgentium, propter opiniones doctorum excellentium contrarias, item propter factum vario et contrario modo propositum ab utraque parte, ex quo jus oritur....“

ging, zu welchem theologischen Standpunkte sich aber die in den Grundsätzen der absoluten Monarchie geschulten Rechtsgelehrten nicht verstehen wollten. Auch Anchorano's Gründe hatten daher nicht Aller Bedenken zu beseitigen vermocht und die VIII. Sitzung (10. Mai) bot einen auffallenden Beleg, wie wenig Vertrauen eigentlich das Concil zu sich selbst besass.

In der VIII. Sitzung stellte nemlich der Advocat des Concils den Antrag: das Concil möge die Vereinigung der beiden Collegien und ihre Berufung des Concils als canonisch, sich selbst aber als competenten Richter in Sachen des Schisma und Herstellung der kirchlichen Einheit erklären. Die Bischöfe von Salisbury und York bemerkten, man könne gar nicht von einer Vereinigung beider Collegien sprechen, so lange die Cardinäle Benedicts diesem noch nicht einmal die Obedienz gekündet, was die Cardinäle Gregors schon längst gethan. Dieses gab zu gegenseitigen Bemerkungen Anlass, bis der Vorschlag gemacht wurde, die Synode möge erklären, es habe Jeder von der Zeit an, wo es kund geworden, dass die beiden Prätendenten keinen Willen zur Herstellung der Einheit hatten, sich von ihnen substrahiren können und sollen. Der grössere Theil war für diesen Beschluss [1]), allein die Cardinäle waren darüber nicht einig; die Cardinäle von Praeneste und Albano verlangten reifere Ueberlegung [2]) und auch einige Bischöfe sprachen dagegen. Allein der in dieser Sitzung präsidirende Patriarch bestieg in Begleitung des Bischofs von Salisbury die Kanzel und las einen bereits Namens der Synode entworfenen, dem Antrage des Advocaten entsprechenden Beschluss vor, der sofort bestättiget wurde [3]). In der IX. Sitzung (17. Mai) wurde die Rechtmässigkeit der Substraction gegen beide Päpste promulgirt und alle, die als Richter auf der Synode zu sprechen hätten, auch für fähig erklärt, Zeugniss gegen Beide abzulegen; die Redaction der Zeugenaussagen zum Zwecke der schnelleren Verhandlung der dazu bestellten Commission ganz anheim gegeben, und endlich die auf der Synode eingehaltene Rangordnung für nicht präjudicirlich in Ansehung der nicht vertretenen Fürsten und Kirchen erklärt. In der X. (22. Mai) und XI. (23. Mai) Sitzung wurden die Anklagepunkte gegen beide Päpste gelesen; der Erzbischof von Pisa erklärte alle für „wahr und notorisch", nannte bei jedem Artikel den Charakter und die Zahl, aber nicht die Namen der Zeugen und fügte den vorhandenen 37 noch 5 neue bei. An demselben Tage noch traf eine Bulle Benedicts ein, die jedoch Niemand anzunehmen wagte, bis es auf Zureden des Patriarchen von Alexandrien der Cardinal von Mailand that; sie enthielt ein Verbot

---

[1]) Mansi XXVI, 1140. „Responsum fuit *jocose*, quod sic." — [2]) Ibid. XXVII, 127, 366. — [3]) Die auf die Competenz des Concils bezügliche Stelle lautet: „Declarat insuper (S. Synodus), pronuntiat et decernit per Dei gratiam hic esse generale Concilium repraesentativum totius universalis Ecclesiae catholicae, rite, juste et rationabiliter fundatum et congregatum, et ad hoc generale Concilium tamquam ad unicum superiorem et judicem in terris pertinere hujus causae et omnium propositorum contra dominos Benedictum et Gregorium nominatos contendentes seu ut asseritur colludentes de papatu, cognitionem, examinationem, decisionem et omnimodam determinationem..."

an seine Cardinäle, eine Neuwahl vorzunehmen und bestättigte seine früheren Erlasse gegen Substraction und Appellation vom römischen Stuhle. Diese Bulle kam den Schreiern der Synode erwünscht, sie sahen darin ein Zeugniss seiner Hartnäckigkeit und einen Beweis, dass er um seine Vorladung auf die Synode wisse; sie sei mehr werth, meinten sie, als viele Zeugenaussagen [1]). In der XII. Sitzung (25. Mai), am Vorabende vor Pfingsten, wurden die beiden Päpste durch den Patriarchen Namens der Synode als widerspenstig, ihr Vergehen als notorisch erklärt, gegen welche, weil Gefahr auf dem Verzuge hafte, sofort einzuschreiten sei. Am 28. Mai versammelten sich daher auf Verlangen der Cardinäle sämmtliche auf dem Concile anwesenden Doctoren der Theologie in der Sacristei der Franciskaner [2]). Es wurden ihnen zwei Punkte zur Begutachtung vorgelegt: ob Benedict und Gregor wegen der gegen sie erhobenen und erwiesenen Anklagen als Schismatiker und Häretiker zu betrachten, und ob sie als solche zu excommuniciren und ihrer Rechte zu entsetzen seien. Die Theologen beantworteten beide Propositionen bejahend. Am folgenden Tage, in der XIII. Sitzung (29. Mai) erklärte Dr. Pierre Plaoul Namens der Universität Paris, die sich damit keineswegs eine ihr nicht zukommende Autorität oder Prärogative beilegen wolle, aber, da sie aus Studirenden aller Länder gebildet werde, sich nicht blos als eine Universität Frankreichs, sondern auch Englands, Deutschlands, Italiens und anderer Nationen betrachte, denen Allen Antheil an dem gebühre, was sie immer Gedeihliches gesprochen uud gewirkt, die Kirche als in jeder Hinsicht über die beiden um den Primat Streitenden stehend [3]), die daher als beharrliche Schismatiker und Häretiker durch das Concil ihrer Würde zu entsetzen seien; dieser Ansicht seien auch die Universitäten Angers, Toulouse, Orleans. Ein gleiches Gutachten wurde Seitens der Universität Bologna abgegeben. Da in der XIV. Sitzung (1. Juni) von Seite Einzelner Anstände erhoben wurden über die Notorietät der Benedict und Gregor zur Last gelegten Vergehen, fand ein nochmaliger Erweis der Aussagen durch den Erzbischof von Pisa statt und es wurde Jedem freigestellt, die Akten selbst im Convente der Carmeliten einzusehen. In der XV. Sitzung (5. Juni), am Tage vor Frohnleichnamsfest, las der Patriarch von Alexandrien die defini-

---

[1]) L. c. 398. — [2]) Nach den Akten bei Martene coll. VII, 1094 sind es 105 Theologen, worunter 23 Pariser Lehrer. Die Chronik von St. Denys IV, 238 (XXX, 3) zählt als in der XII. Sitzung anwesend 120 Theologen auf, ebensoviel das Schreiben der Gesandten der Universität Paris vom 29. Mai, bei Bul. V, 192 und Lenfant, histoire du Concil de Pisa, Amsterdam 1724, T. I, 279, und darunter 80 Mitglieder der Universität Paris („vos suppos et soubmis"); das Verzeichniss, das Mansi (XXVII, 400) aus einem Turiner Codex giebt, hebt die Differenz nicht, die vielleicht auf einem Schreibfehler beruht, quatre vingt — statt vingt quatre. Unter den englischen Theologen ist der Kanzler der Universität Oxfort besonders genannt, wäre der Kanzler der Universität Paris zugegen gewesen, sein Name würde um so weniger fehlen, da auch D'Ailly mit unterzeichnete. — [3]) Mansi XXVI, 1144. „Tam ex parte materiae, scilicet animarum, quam ex parte formae, quae est Spiritus sanctus quam etiam ex parte causae efficientis, quae est ipse Christus, quam etiam ex parte finis, qui est ipse Deus in Ecclesia triumphante."

tive Sentenz gegen beide Päpste bei geöffneten Thüren und vor einer zahlreichen Menge vor; die Stadtbehörden von Pisa hatten durch Trompetenschall dazu auffordern und diesen Tag als Feiertag bis zum Mittage erklären lassen [1]); beide Päpste wurden als Schismatiker und Häretiker aller ihrer Ehren und Würden beraubt, alle Gläubigen des Gehorsams gegen sie entbunden, und ihre Censuren wie Provisionen, selbst die von Gregor seit dem 3. Mai und von Benedict seit dem 15. Juni 1408 vorgenommenen Cardinalspromotionen als nichtig erklärt [2]). Vor geschehener Unterschrift unter das Decret sollte Niemand bei Strafe der Excommunication die Synode verlassen. Gerade als habe man durch die Zahl der Theilnehmer den Zweifel am Rechte der Procedur ersticken wollen! Der Clerus stimmte hierauf ein Te Deum an und ein allgemeines Glockengeläute von der Kathedrale ausgehend trug die Kunde von dem Geschehenen von Ort zu Ort, so dass sie schon nach 4 Stunden zu Florenz bekannt war. In der XVI. Sitzung (10. Juni) dachte man auf Massregeln, um die Synode Gregors im Patriarchat von Aquileja wo möglich zu hindern [3]), und liess den Cardinal von Chalant, der Benedict verlassen, durch Vermittlung des Cardinals von Albano schweigend zu. Die Cardinäle, besorgt über ihre Stellung bei der Fortsetzung des Concils und der neuen Wahl, liessen durch den Erzbischof von Pisa mittheilen, dass für den Fall einer von ihnen oder einer ausserhalb des Collegs gewählt würde, sie dahin wirken würden, dass das Concil vor Herstellung einer hinreichenden Reform der gesammten Kirche nicht aufgelöst werde [4]). Es scheint nemlich über das ausschliessliche Wahlrecht der Cardinäle in diesem Falle ein Zweifel unter den Gliedern der Synode obgewaltet zu haben; der Patriarch hielt eine Autorisirung zur Wahl durch die Synode für ausreichend, Andere, selbst französische Prälaten, waren anderer Ansicht [5]), doch gelang es dem Patriarchen in der XVII. Sitzung (13. Juni), seine zu Gunsten der Cardinäle entworfene Wahlvollmacht durchzusetzen [6]). Die Cardinäle versprachen eine einmüthige oder

---

[1]) Martene coll. VII, 1096. — [2]) Ibid. und Mansi XXVI, 1146, 1226. XXVII, 1102 sq. „eorum utrumque fuisse et esse notorios schismaticos et antiquati schismatis nutritores, — et approbatores pertinaces nec non notorios haereticos et a fide devios, notoriisque criminibus enormibus perjurii et violatione voti irretitos, universalem Ecclesiam Dei notorie scandalizantes, cum incorrigibilitate, contumacia et pertinacia notoriis, evidentibus et manifestis et ex his ac aliis se reddidisse omni honore et dignitate etiam papali indignos, ipsosque et eorum utrumque propter praemissas iniquitates crimina et excessus, ne regnent vel imperent aut praesint a Deo et s. canonibus fore ipso facto abjectos et privatos ac etiam ab Ecclesia praecisos et nihilominus ipsos Petrum et Angelum et eorum utrumque per hanc definitivam sententiam in his scriptis privat, abjicit et praescindit inhibendo iisdem ne eorum aliquis pro summo Pontifice gerere se praesumat Ecclesiamque vacare romanam ad cautelam insuper decernendo." Für den Fall sie sich nicht fügen, ist mit dem brachium saeculare gedroht. — [3]) Schreiben an die Behörden von Aquileja bei Mansi XXVII, 406. — [4]) Document bei Mansi XXVI, 1149 und 1229. „Promittimus, quod si quis nostrum in summum Pontificem eligetur, praesens Concilium continuabit nec dissolvet aut dissolvi permittet, quantum in eo erit, usquequo per ipsum cum consilio ejusdem concilii sit facta *debita, rationalis et sufficiens reformatio Ecclesiae et status ejus tam in capite quam in membris.*" — [5]) Martene coll. VII, 1099. — [6]) Ibid, 1100. „Hoc sacrum concilium Ecclesiam universalem repraesentans vult, consentit, disponit et ordinat, quod ipsi (Car-

wenigstens durch $^2/_3$ der Stimmen entschiedene Wahl. Für den folgenden Tag (14. Juni) wurde, um die Einheit der Kirche zu erflehen, ein feierlicher Bittgang von St. Martin nach der Kathedrale beschlossen und von den Stadtbehörden der für die Sicherheit der Wahl übliche Eid verlangt. In derselben Sitzung erhielten auch die Gesandten des Königs von Arragonien Audienz, aber nur mit Mühe Gehör [1]). Der Kanzler des Königs versicherte, dass dieser die Einheit der Kirche gleich der Synode wünsche und nach Kräften dafür thätig seyn werde; man möge ihm desshalb über das bisher Geschehene schriftliche Mittheilung machen und auch den Gesandten Benedicts, die nach Pisa gekommen, um Einiges der Kirche Erspriessliches vorzutragen, Audienz gewähren. Man liess durch die Cardinäle, die Tags darauf ins Conclave gehen wollten, eine Commission zum Anhören derselben ernennen. Nachmittags erschienen die Gesandten in der Martinskirche vor den als Commissären ernannten 3 Cardinälen unter Geschrei und Zischen der Menge. Die Cardinäle erwiesen den Gesandten keinerlei Ehre, sondern liessen das bekannte Entsetzungsdecret lesen. Als der Erzbischof von Tarragona sich demohngeachtet als Gesandter des Papstes Benedict erklärte, entstand grosser Tumult, und die Erklärung des Befehlshabers von Pisa, er dürfe seinem Eide gemäss nichts gestatten, was dem Concile oder der bevorstehenden Wahl zu nahe treten könnte, machte es den Gesandten unmöglich, sich ihres Auftrages zu erledigen und sie verliessen Tags darauf Pisa [2]). Es war dieses Verfahren der Synode um so mehr zu beklagen, als die Gesandten mit ausgedehnten Vollmachten gekommen waren und auch den Auftrag hatten, nochmals mit Gregor über den Frieden zu unterhandeln [3]). Als sie aber zu diesem Zwecke Geleitsbriefe verlangten, erklärte der Cardinallegat von Bologna, Balthasar Cossa, er werde sie mit und ohne Geleitsbriefen verbrennen lassen, wenn er sie auf seinem Gebiete treffe [4]). Er war auch der rechte Mann dazu. Nochmals baten die arragonesischen Gesandten, nur keine neue Wahl vorzunehmen, sie hätten Vollmacht, dafür die Verzichtleistung Benedicts anzubieten [5]); allein am 15. Juni betraten die Cardinäle, nachdem der Bischof von Novara in der XVIII. Sitzung [6]) eine Rede über die Rechtmässigkeit der

---

dinales) sic a diversis creati ad electionem praedictam procedant, et si unquam opus est, hac vice autoritate Concilii, nec per hoc potestati Dominorum Cardinalium circa electionem Romani Pontificis intendit in aliquo derogare vel aliquid innovare . . . — [1]) „Licet coepisset loqui (der Kanzler) de sua sede ejectus, tum ad instigationem et clamorem multorum de Concilio ascendit pulpitum Ecclesiae . . . cum difficultate concessa fuit ei audientia.“ — [2]) Mansi l. c. 1130, 1232. — [3]) Tractatus Bonifazii c. 62, Martene thes. II, 1478. „Habebamus firmum propositum nunquam redire ad papam, quousque unitas vera et cum effectu obtenta fuisset, et ire ad primum intrusum et ad omnes illos, qui in his opem, favorem, auxilium et consilium poterant dare, *habentes super his agendis, tractandis et perficiendis plenissimam* potestatem et copiosissimas instructiones tam patentes quam secretas, parati nihilominus obligare et ponere nos in vinculis, quod ea, quae promitteremus opere et efficaciter implerentur, dum tamen fierent debito modo et canonico, ne novum scandalum in Ecclesia Dei oriretur.“ Cf. c. 58. — [4]) Ibid. c 63. — [5]) Martene coll. VII, 1114. — [6]) Von der XVIII. Sitzung an weichen die Akten in Zahl und Zeitbestimmung der Sitzungen von einander ab. Die Akten bei Martene verlegen die XIX. auf den 1. Juli, die XX. auf den 3., die

neuen Wahl gehalten, das Conclave im erzbischöflichen Pallaste, 10 von der Obedienz Benedicts, 13 von jener Gregors; die Controverse, ob man bei Verzögerung der Wahl die übliche Strenge gegen die Cardinäle in Anwendung bringen, oder ihnen einen Termin für die Wahl bestimmen solle, nach dessen Verlauf die Synode die Wahl in die Hände nehmen würde, entschied sich zu Gunsten der Freiheit der Cardinäle [1]). Aehnliche Besorgnisse über eine Verzögerung der Wahl hatte man auch in Paris und veranlasste desshalb den König, in einem Schreiben die Cardinäle zur Beschleunigung derselben aufzufordern [2]). Allein ehe der Courrier nach Pisa kam, war die Wahl bereits vollzogen. Nach einem 10tägigen Conclave hatten am 26. Juni die Cardinäle durch Balthasar Cossa bearbeitet einmüthig den Cardinal von Mailand, Peter Philargi aus Candia, als Alexander V. gewählt. Er zählte bereits 70 Jahre. Dem Franziskaner-Orden angehörig, hatte er seine Studien zu Oxfort und Paris gemacht und an letztem Orte als Lehrer den Ruf eines gelehrten Theologen errungen. Nach seiner Rückkehr in die Lombardei gewann er das Vertrauen des Johann Visconti zu Mailand, der ihm die Vormundschaft über seine Söhne übertrug und ihm die Bisthümer Vicenza, Novarra, zuletzt das Erzbisthum Mailand verschaffte. In dieser Stellung erhielt er von Innocenz VII. den Cardinalshut. Seine Gefälligkeit wie Freigebigkeit gegen Andere war schrankenlos. Grossen Einfluss auf ihn gewann Balthasar Cossa und der Cardinal de Thury [3]). Die französischen Gesandten meldeten die Wahl sogleich nach Paris, wo die Nachricht am 8. Juli eintraf; Tag und Nacht hörte man den Ruf: „Es lebe Alexander V.!“ Auf den folgenden Sonntag (11. Juli) [4]) wurde eine Dankprocession nach St. Genofeva gehalten, welcher der Hof beiwohnte. Von den Verwicklungen, zu denen die Wahl bei der Lage der Dinge führen musste, scheint man in Paris gar keine Ahnung gehabt zu haben, ungeachtet D'Ailly und Gerson darauf aufmerksam gemacht und lieber „einen späteren Frieden, als keinen vollen“ zu erstreben empfohlen hatten. Man wähnte sich am Ziele, um so bitterer war später die Enttäuschung. Am 17. Juli fand in Pisa in Gegenwart des Papstes die XIX. Sitzung statt. Der Papst hielt eine Rede über den „Einen Hirten und Einen Schafstall“ (Joh. X.) und über die Pflichten der Hirten gegen ihre Untergebenen, liess durch den Cardinal von Bologna mehrere Erlasse promulgiren, durch welche er die von den Cardinälen seit dem 3. Mai 1408 gethanen Schritte sammt Allem, was auf dem

XXI. auf den 27. Juli; die beiden letzten Sitzungen sind sonderbarer Weise bei Mansi nicht mit abgedruckt. Die Wiener Akten haben (Mansi XXVII, 115 sq.) für die XXI. den 10., für die XXII. den 27. Juli; die von D'Achery herausgegebenen verlegen die XVIII. auf den 1. Juli, die XIX. auf den 10., die XX. auf den 27. Juli, die XXI. auf den 7. August; die bei Von der Hardt befindlichen die XVIII. auf den 14. Juni, die XIX. auf den 15.; die XX. auf den 1. Juli, die XXI. den 10., XXII. den 27. Juli und XXIII. den 7. August. — [1]) Schreiben des Cluniacenser Priors Robert bei Martene coll. VII, 1114. — [2]) Chron. IV, 238 (XXX, 4). — [3]) Martene coll. VII, 1146. — [4]) Bul. V, 193. Lenfant, l. c. I, 292, der Bulaeus citirt, nennt den 2. Juli, ungeachtet er wenige Zeilen zuvor aus Monstrelet anführt, dass man erst am 8. Juli zu Paris die Wahl erfuhr.

Concile geschehen, bestättigte [1]), die beiden Obedienzen vereinigte und auf die gewünschte Reform denken zu wollen versprach; man möge nur aus den einzelnen Nationen geeignete Männer wählen, die mit den Cardinälen darüber berathen sollten. Die feierliche Krönung wurde auf kommenden Sonntag den 7. Juli festgesetzt.

In diese Sitzung würde nun auch jene oben erwähnte Rede fallen, die Gerson vor Alexander V. gehalten haben soll [2]). Bisher ist über diese Rede nicht der leiseste Zweifel erhoben worden, weder von Seite des Herausgebers der Werke Gersons [3]), noch von der späteren Critik; vielmehr hat man sie ohne Weiteres, wie Mansi, unter die Akten des Concils mit aufgenommen, ungeachtet in den sämmtlichen Akten und in den einzelnen Berichten und Verzeichnissen der während der Synode gehaltenen Reden nicht die entfernteste Erwähnung derselben so wenig als Gersons überhaupt geschieht. Die Rede will, nicht blos der älteren Aufschrift zufolge, sondern wie es die ganze Anlage, die Grundeintheilung und ganz bestimmte Hinweisungen zeigen [4]), am Himmelfahrtsfeste gehalten sein; dieses fiel 1409 auf den 16. Mai. Ist sie also am Himmelfahrtsfeste gehalten, dann konnte sie nicht nach der Wahl Alexanders gehalten worden sein, da diese erst am 26. Juni statt fand. Gleichwohl will die Rede, wie der zweite Theil und specielle Beziehungen darthun, vor Alexander und der Synode gehalten sein, und von Dupin an haben Biographen und Kirchenhistoriker die Rede auch, all dieser Widersprüche ungeachtet, vor Alexander und der Synode halten lassen, und die Schwierigkeiten, die ihnen also doch nicht ganz entgingen, damit zu beseitigen vermeint, dass sie die Rede unmittelbar nach der Wahl, oder vor der Krönung halten liessen [5]). Blicken wir

---

[1]) Mansi XXVI, 1152. „Omnia facta in Concilio generali approbavit et ratificavit et omnem defectum juris et facti, si quis intervenisset, supplevit, si et in quantum opus esset.“ — [2]) Opp. II, 131 sq. Sermo — factus coram Alexandro papa in die Ascensionis Domini. Mit dem weiteren Beisatze: „Sermo iste habitus est in Concilio Pisano statim post electionem Alexandri V., quae facta est die XIX. Junii 1409.“ — [3]) Dupin, in den „Gersoniana“ lib. I, § 2, p. XXVI; lib. II, § 1, p. XXXV und lib. III, § 2, p- XLVII; an letzterer Stelle giebt er den 20. Juni, wahrscheinlich wegen des „statim post electionem“ als Tag der Abhaltung an! — [4]) L. c. p. 131. „In epistola *praesentis festivitatis* —, dicam quomodo ruinas *Ascensio Dominica hodie* restituerit.“ p. 132. „*Hodie* felix illa civitas novis exultat gaudiis, ad *hunc diem* coelestes ruinae perduraverunt. *Ante hunc diem* nemo ascendit in coelos.“ p. 103. „Quis mihi det concipere, o Domine Jesu, quanta intuleris *hodie* coelis festa gaudiorum.“ „Celebramus alacriter o Christianitatis rectores inclyti tantam festivitatem — nobis gratulemur, quorum est hodie relaxata imo et captivata captivitas; ascendens enim in altum Christus captivam duxit captivitatem.“ Eph. II, 8. p. 136. „Hodie tuis (des Papstes) auribus insonuit. „euntes in mundum universum praedicate Evangelium omni creaturae.“ Marc. XVI, 14. Dieses ist das Evangelium des Himmelfahrtfestes und nur für dieses Fest sind die mitgetheilten Stellen verständlich. — [5]) Lenfant, l. c. I, 288. „Aussitot après l'election d'Alexander Gerson prononca le jour de l'Ascension un sermon devant le pape.“ Dieselbe Leichtfertigkeit, die Wahl auf den 26. Juni zu datiren und doch die Rede am Himmelfahrtsfeste (16. Mai) nach der Wahl halten zu lassen, bei dem Fortsetzer von Fleurys histoire ecclesiastique, Nismes 1779, Tm. XIV, p. 84. Gieseler, Kirchengeschichte B. II, Abtheilung 4, p. 4 lässt die Rede „noch vor der Krönung“ halten. Neander, Kirchengeschichte Thl. XI, p. 106 theilt die Klage Gersons (Opp. II, 115), dass er durch Geschäfte gehindert sei, nach Pisa zu gehen, mit, und lässt ihn dann p. 110 „noch zur rechten Zeit nach vollzogener Papstwahl“ kommen, um die Rede zu halten!

jetzt auf das oben gewonnene Resultat, dass Gerson bis Mitte Juni in Paris war, und wenn er wirklich nach Pisa gereist wäre, dort kaum vor Ende Juni hätte eintreffen können, dass ferner die sämmtlichen Akten der Pisaner Synode von Gerson nichts wissen, so ist klar, die Annahme der Anwesenheit Gersons auf der Synode zu Pisa ruht einzig auf dieser Rede, die ihrem Inhalte nach am Himmelfahrtsfeste, 16. Mai und zugleich vor Alexander und der Synode, also nach dem 26. Juni gehalten worden ist. Dieser unlösbare Widerspruch macht die Rede als eine zu Pisa gehaltene unmöglich, wie sie denn auch in dem ältesten, von dem Bruder Gersons gefertigten Verzeichnisse seiner Schriften fehlt. Denn wenn dieses Verzeichniss auch etwas ungenau ist, es sind doch die Reden Gersons zu Marseille und Tarascon vor Benedict XIII., es sind seine Reden zu Constanz und andere auf die Synode zu Pisa bezügliche Schriften, sogar seine Rede an die englische Gesandtschaft zu Paris erwähnt [1]), und diese, weithin das Bedeutendste von Allem, was zu Pisa gesprochen wurde, hätte er vergessen? Gewiss nicht. Diese Rede ist vielmehr nirgends gehalten worden, sondern eine blos rhetorische Composition Gersons, analog seinen im Namen Benedicts an Carl VI. und im Namen des Königs an Benedict componirten und im „Trialogus" mitgetheilten Briefen; sie ist nur eine ungewöhnliche Form eines „offenen Schreibens an Alexander V.", durch welches Gerson den Papst für eine Reform der Kirche — als Grundlage eines dauernden Friedens und der Wiedervereinigung mit den Griechen — gewinnen wollte. Derartige Schreiben einzelner Theologen an Könige und Päpste waren damals häufig [2]), Nicolaus de Clemanges schrieb sogar an das Constanzer Concil, unter schmeichelhaften Aeusserungen recht ernste Mahnungen biethend! [3]) Damit verliert die Rede ihre geschichtliche Bedeutung und behält blos als ein sehr gemilderter Ausdruck der damaligen Gesinnung Gersons für uns Interesse.

Die Rede knüpft an die Frage der Jünger (Act. I, 6): „Herr, wirst du in dieser Zeit das Reich Israel herstellen?" und unterscheidet ein zweifaches Reich „der Gott Schauenden (Israels)", das himmlische, in dem wir Gott von Angesicht zu Angesicht schauen, und das irdische, die streitende Kirche, deren Bürger Gott nur im Glauben sehen. Beide Reiche sind durch Christus restituirt; das erstere, inwiefern durch die erlöste Menschheit der Verlust ausgeglichen ist, den es durch den Fall der Geister erlitten hat; das andere haben die Apostel, nachdem Christus von ihnen genommen und sie der Gaben des hl. Geistes theilhaftig geworden und ihre Liebe von aller Selbstsucht geläutert war [4]), in kurzer Zeit zu Macht und Blüthe gebracht. Aber wie ist dieses Reich jetzt herabgekommen! Ein Theil trägt das Joch Mohameds; Indier und Griechen, wenn

---

[1]) Opp. I, Gersoniana p. CLXXVII. VIII. — [2]) Cf. Nicol. de Clemanges. Opp. ed. Lyd epist. 37, p. 121. — [3]) L. c. p. 310 sq. — [4]) L. c. p. 134. „Quamdiu Dominus in terris cum discipulis conversatus est, humi repsit eorum dilectio; — praesentia visae carnis spiritualis amoris puritatem non admittebat. Inde saepe tanquam carnales objurgantur."

auch mit dem heilbringenden Kreuze bezeichnet, erkennen doch nicht den Primat Petri, das Abendland selbst ist noch durch Spaltungen zerrissen. „Darum wendet sich die bedrängte Kirche an dich (den Papst) mit der Frage: Herr, wirst du jetzt Israel herstellen? Bedenke, seit du mir gegeben bist, hast du aufgehört, dir anzugehören, und wenn ich dich „Herr“ nenne, so bin ich darum noch nicht deine Dienerin, denn nicht ich gehöre dir, sondern du mir, weil Alles mir gehört, Paulus, Apollo, Cephas. Blicke nach dem Orient, er harret auf Wiederherstellung! Blicke nach Indien, dort fehlt der reine Glaube! Warum gehen keine Prediger dahin? Sind unsere Bischöfe vielleicht entbunden der Pflicht: „Gehet in alle Welt und verkündet das Evangelium“? Ueber Griechenland schweige ich, du als Grieche wirst ohnedies Alles für ihre Wiedergewinnung thun, nur säume nicht, jetzt ist die Stunde dafür.“ — Aber auch das Abendland bedürfe der Herstellung, zu welchem Zwecke er die Axt an die Wurzel des Schisma, die Verweltlichung, Selbstsucht des Clerus legen müsse, dessen Aufgabe sei, Andere zu reinigen, zu erleuchten und zu vollenden; aber dieses vermöge der Clerus nur, wenn er selbst zuvor gereinigt, erleuchtet, in Liebe vollendet sei. Wie stelle er sich aber dar? Gerson giebt ein lebendiges Bild der verkommenen Zucht, wofür er den Grund in der ausgedehnten Centralisation der kirchlichen Gewalt findet. Sache des Papstes sei es nun, der Unwissenheit des Clerus [1]) und der Zuchtlosigkeit, der Quelle alles Uebels, zu steuern. Zu diesem Zwecke solle er kluge, treue und sittlich reine Männer um sich sammeln und sie wie der Herr seine Engel über die Erde hin senden. Die Last des Amtes dürfe ihn nicht schrecken, je grösser die Bürde, desto grösser der Lohn. „Nimm die Laster hinweg, führe die Tugenden zurück und gieb mir meine (frühere) Gestalt wieder!“

Manche der in der Rede gerügten Missstände liessen sich ohne grosse Kämpfe auf dem Wege organischer Verfügungen heben. Wenn aber Gerson sich die durch den Papst einzuleitende Reform als Wiedererweckung „der geistigen Liebe, des himmlischen Sinnes der Apostel“ in dem Clerus dachte, so hatte er damit eine Aufgabe bezeichnet, deren Realisirung noch ganz andere Verhältnisse und Bedingungen voraussetzte, als die allseitige Anerkennung des Primates, Bedingungen, die, wie wir sehen werden, er selbst recht gut kannte und auch längst ausgesprochen hatte.

In der XX. Sitzung (10. Juli) hielten Gesandte aus Florenz und Siena Lobreden auf den Papst und Letztere erklärten zugleich den Uebertritt Siena's zu Alexander und machten die Mittheilung, dass der Weg nach Rom dem Papste offen stehe [2]). Die auf den 15. Juli anberaumte XXI. Sitzung wurde, angeblich wegen Kränklichkeit des Papstes, in Wahrheit aber wegen der Verlegenheit, die das gegebene Versprechen einer Reform bereitete, erst auf den 20., dann den 24. Juli verschoben und endlich am 27. gehalten. Der

---

[1]) P. 139. „Quem e sacerdotum numero mihi dabis non ignarum legis Christi?“ — [2]) Martene collect. VII, 1107.

Erzbischof von Pisa erklärte Namens des Papstes, dass dieser in Anbetracht der Armuth der Kirche, auf Reservationen, Bezüge aus der Hinterlassenschaft verstorbener Bischöfe und die in die Sedisvacanz fallenden Einkünfte und bischöflichen Procurationen Verzicht leiste, auch die Rückstände der apostolischen Kammer erlasse, bis zum Tage seiner Wahl. Auch die Cardinäle erliessen, wie dieses vorher schon abgemacht war, ihre rückständigen Forderungen, die Cardinäle von Albano und Neapel ausgenommen. In mehreren Decreten wurden die bisherigen Wahlen, Collationen, Mutationen, Präsentationen und Institutionen der dem Concile ergebenen Bischöfe und Cleriker bestättigt und Jedem der ruhige Besitz seines Beneficiums zugesichert, unbeschadet der für die Neutralität getroffenen Bestimmungen der gallicanischen Kirche und des Rechtes der Cardinäle; die von den Bischöfen gegebenen Dispensationen im Alter Behufs der Erlangung von Beneficien, ferner ihre in foro poeniten tiali gegebenen Absolutionen für Fälle, die dem Papste vorbehalten, genehmigt, und auf das Jahr 1412 in einer noch zu benennenden Stadt eine allgemeine Synode angekündet. In der letzten, XXII. Sitzung (7. August) wurde die Abhaltung von Provincial- und Diöcesan-Synoden, der Zusammentritt von Capiteln des Benedictiner-Ordens und der Regular-Canoniker verfügt, die Reform der Kirche auf das nächste Concil, das als eine Fortsetzung des Pisanischen gelten sollte, vertagt[1]) und die Anwesenden mit einem vollkommenen Ablasse, der auch in der Todesstunde seine Kraft behielt, entlassen.

Erwähnen müssen wir doch am Schlusse des Pisaner Concils auch des von Gregor am Frohnleichnamsfeste (6. Juni 1409) zu Cividal d'Austria eröffneten Conciles[2]), dass nur von wenigen Bischöfen — nicht einmal die venetianischen erschienen — besucht war. In der II. Sitzung (22. August) erklärte er die Wahl Alexanders für nichtig; am 5. September versprach er, cediren zu wollen, wenn Benedict und Alexander persönlich mit ihm an Einem Orte zusammen kämen und gleichfalls cedirten; er gab den Königen Rupert, Sigismund und Ladislaus unbedingte Vollmacht, über einen solchen Ort zu unterhandeln; komme auf diesem Wege nichts zu Stande, so wolle er mit den Gegnern auf einem General-Concile zusammentreffen und sich da der Entscheidung der Majorität unterwerfen. Allein diese Anerbietungen hatten mehr Schein als Wahrheit; denn dass die mit einander befehdeten drei Könige sich in einem Punkte einigen sollten, hatte nicht mehr Wahrscheinlichkeit, als dass die anderen Päpste mit ihm über den Ort des Concils übereinkommen

---

[1]) Martene collect. VII, 1111. „Dominus noster cum consilio Concilii intendit reformare ecclesiam in capite et in membris. Et quia jam multa per Dei gratiam sunt expedita, quae ipsum Dominum nostrum et favorem (statum) praelatorum aliorumque inferiorum concernunt, restentque alia quae propter recessum praelatorum et ambassiatorum de praesenti expediri non possunt, propterea Dominus noster s. requirente et approbante Concilio dictam reformationem suspendit et continuat usque ad proxime indictum Concilium et praesens Concilium prorogat et continuat usque ad illum terminum". — [2]) Acten bei Niem, de schismate lib. III, c. 36 u. Mansi XXVI, 1085—96.

würden. Und einmüthige Wahl (concors electio) des Ortes war Hauptbedingung. Durch den Patriarchen von Aquileja bedrängt, floh Gregor seiner persönlichen Sicherheit wegen nach Gaeta [1]).

Die eine Aufgabe, deren Lösung man von der Synode zu Pisa erwartete, die Reform, war, wie wir gesehen, unerledigt geblieben, schon aus dem von der Synode selbst bezeichneten Grunde, weil das Nähere noch nicht hinlänglich vorbereitet sei, d. h. weil man noch nicht über Umfang und Inhalt der Reform im Klaren war. Die wenigen, die Reform berührenden Actenstücke, die auf uns gekommen, lassen alle die Reform beinahe nur in einer Milderung der schweren kirchlichen Abgaben und in einer Erweiterung der durch die Päpste beschränkten Jurisdictionsrechte der Bischöfe und Prälaten aufgehen und fanden grossentheils Berücksichtigung. Der Abt von Clugny will Sicherstellung der Abteien gegen bischöfliche Willkür [2]) und Ermässigung der kirchlichen Steuern, wesshalb er vorschlägt, dass Papst und Cardinäle sich künftig mit Erhebung des kirchlichen Zehnten begnügen sollen, der ein anständiges Auskommen gewähre, da er ehemals in Frankreich allein 1,800,000 fl. betragen habe [3]). Eingehender äussert sich ein von französischen, englischen, polnischen Bischöfen und den Procuratoren deutscher Bischöfe an Alexander gerichtetes Reformgesuch [4]), dem auch der päpstliche Bescheid gleich beigefügt ist. Sie wollen zuvörderst eine Reform aller Stände der Kirche, überlassen jedoch das Nähere dem „Urtheile des Papstes“ und der „Klugheit der Cardinäle“; dann Beschränkung der päpstlichen Ansprüche dem alten Rechte gemäss; es sollen keine Versetzungen der Bischöfe wider ihren Willen vorgenommen werden; wird genehmigt, dringende Fälle ausgenommen; den Bischöfen und Stiftern sollen ihre Collations- und Wahlrechte ungeschmälert belassen werden, da durch die bisherige Ausdehnung des Provisionsrechtes des Papstes die kirchliche Ordnung gestört worden sei; wird bezüglich des Wahlrechtes für Cathedralkirchen und grössere Abteien, vorbehaltlich der Bestättigung, und bezüglich der Collationsrechte theilweise ungeschmälert zugestanden [5]); die drückenden Bezüge, welche der römische Stuhl seit vielen Jahren von erledigten Bisthümern und Prälaturen erhebt, ohne sich an den nothwendigen Auslagen für Deckung der Baulast zu betheiligen, sollen zu Gunsten Jener wegfallen, denen dem Rechte gemäss die Revenuen zustehen [6]);

---

[1]) Niem de schismat. III, 45. — [2]) Schreiben bei Martene collect. VII, 1120 sqq. — [3]) L. c. 1122. „Secundum assertionem Domini thesaurarii quondam Domini Urbani s. memoriae Papae V. in regno Franciae solum ascendebat ante reductionem decimae ad medietatem XVIII centum millia florenorum.“ (Siehe oben S. 58 A. 3.) Darauf beziehen sich die Klagen in französischen Actenstücken, z. B. Martene thesaur. II, 1419, der Papst beziehe jetzt mehr von Frankreich als Clemens VI. von der gesammten Kirche (?). — [4]) L. c. 1124—32. — [5]) L. c. 1131. „Placet Domino nostro quod praelati et alii collatores, patroni ecclesiastici habeant facultatem conferendi et praesentandi usque ad certum numerum beneficiorum scilicet usque ad *quartam partem* numeri collationum seu praesentationum, quae ad eos spectant, gratiis expectativis apostolicis non obstantibus ....“ — [6]) Nach Martene thesaur. II, 1419 mussten die Mönche zu Cîteaux den Reliquienschrein des hl. Bernard veräussern, um päpstliche Ansprüche zu befriedigen; 7 — 8 Jahre vacant gehaltene reiche Bisthümer waren etwas Gewöhnliches.

es wird Abhilfe in Aussicht gestellt; der Papst soll den Bischöfen die für Visitation der Diöcesen gebührenden Procurationen belassen, nicht jeden Process an die Curie ziehen und den gesetzlichen Instanzenzug bei Appellationen nicht stören, die Kanzleiregeln, „meistentheils sogar den Gelehrten unbekannt", beseitigen, soweit sie dem gemeinen Rechte entgegen, die Exemtionen beschränken und für Abhaltung von Provinzial-Concilien und Capiteln des Benedictiner-Ordens von drei zu drei Jahren sorgen; grösstentheils zugestanden. Alexander konnte das Verlangen nach Reform um so leichter auf das nächste Concil vertagen, als das persönliche Interesse vieler Glieder der Synode auf etwas ganz Anderes als Reform gerichtet war. So hatte der Patriarch von Alexandrien sein Auge auf das Erzbisthum Rheims geworfen, dessen Inhaber auf der Reise zum Concil unweit Genua in einem Volksauflaufe das Leben verloren; an die Besetzung dieser Stelle aber war eine ganze Reihe anderer Gesuche geknüpft. Mit Mühe wurde der Anstand soweit beachtet, dass die Verleihung erst geschah, nachdem der Papst einer Sitzung der Synode beigewohnt [1]). Daher klagte schon Nicolaus de Clemanges, die Sucht nach Beneficien habe die Reform erstickt und den vollen Frieden der Kirche gehindert [2]), und Bonifaz Ferrier hob in scharfen Zügen den Eigennutz der Cardinäle und die Bestechlichkeit, namentlich der Männer des Rechts, auf der Synode heraus [3]). Wie wenig der Carthäuser-Prior übertrieben, beweist uns die von Mansi aus einer Handschrift mitgetheilte Abhandlung des Canonisten Cataldini de Visso [4]), über die Rechtmässigkeit des Concils von Pisa und der Wahlen Alexanders V. und Johanns XXIII. Letzteren, einen in Sünde und Schande befleckten Charakter, nennt er das „Licht der Welt", das „Lamm Gottes, das die Sünden der Welt hinwegnimmt", den „Grössten unter den von Weibern Geborenen", „denjenigen, von dem die Worte des Propheten gelten: siehe meinen Auserwählten, an dem meine Seele Wohlgefallen hat!" Lag nicht in dieser alles sittliche und religiöse Gefühl verletzenden Haltung eines Rechtsanwaltes der Kirche der schlagendste Beweis von der Nothwendigkeit einer tieferen Reform als der Abstellung vereinzelter Missbräuche, aber auch von der Schwierigkeit, ja Unmöglichkeit, mit Aufrechthaltung der bestehenden Verhältnisse eine solche zu Stande zu bringen?

Auch die andere Aufgabe der Synode, die volle Einheit der Kirche unter Einem Papste herzustellen, war nicht gelöst, im Gegentheile die Verhältnisse durch die vorschnelle Neuwahl verwickelter

---

[1]) Martene collect. VII, 1116: „Quia non videbatur expedire quod plus tractaretur de promotionibus quam de reformatione status Ecclesiae, nullam promotionem fecerunt hoc die, sed ordinavit quod fieret in die lunae sessio et teneretur universalis synodus, in qua papa primo praesideret." — [2]) In der „Disputatio super materia Conciliis generalis", Opp. ed. Lyd. p. 70. „Quae alia res in Pisana congregatione Ecclesiam Dei populumque decepit et clamare fecit: pax, pax, cum nulla esset pax, nisi quia carnales et cupidi homines, — beneficiorum ardore succensi prorsusque excaecati ecclesiasticam reformationem quam boni et fideles plerique ante omnia fieri volebant, impedierunt, ad novamque mox electionem processerunt, qua facta et promotionibus quas concupierunt adeptis pacem esse clamarunt ...." — [3]) Martene thesaur. II, 1485 c. 21, 37, 38, 43, 46. — [4]) Mansi XXVII, 449 sqq.

geworden als zuvor. Zwar nach der Ansicht Jener, welche die beiden Päpste als Schismatiker und Häretiker betrachteten, die als solche ihrer kirchlichen Rechte verlustig geworden, schien die Sache in das rechte Geleise gebracht. Das Concil hatte Namens der Kirche beide dem Rechte gemäss entsetzt und ein neues, unzweifelhaftes Oberhaupt durch die Cardinäle wählen lassen. Das Weitere, die gänzliche Isolirung beider Päpste, oder auch ihre Unterwerfung unter das Urtheil des Concils sollte durch die weltliche Macht verwirklicht werden. Allein dieser Consequenz der blosen Theorie stand thatsächlich entgegen, dass beide Päpste noch in einzelnen Theilen der Kirche, besonders Benedict in dem gesammten Spanien, Portugal und Schottland, als wahre Päpste anerkannt wurden, und an ein Einschreiten der weltlichen Macht nicht zu denken war. Aber gesetzt auch, es wäre die Ansicht der Canonisten und Theologen des Concils von dem häretischen Charakter beider Päpste und der souveränen Richtergewalt des Concils allseitig getheilt worden, so bleibt doch auf der Synode der Vorwurf eines leidenschaftlichen, dem Ernste der Sache unwürdigen Verfahrens haften, aus welchem die Unnachgiebigkeit beider Greise neue Nahrung sog. Wie die Dinge einmal standen, musste die Synode als solche, nicht die Cardinäle, durch feierliche Gesandtschaften beide Päpste zur Theilnahme an den durch das Concil für Herstellung der Einheit zu ergreifenden Maasregeln einladen, und ihren Beitritt in jeder Weise erleichtern, wie dieses auch theilweise die Cardinäle Benedicts beobachtet hatten. Hätte dieser Schritt keinen Erfolg gehabt, so war es immer noch besser, durch Vereinbarung mit beiden Päpsten die Einheit der Kirche für den Todesfall des einen oder andern zu sichern, und darauf wären wohl beide eingegangen, als durch eine Neuwahl die Einheit der Kirche doch nur unvollständig zu gewähren. Statt dessen erlaubt das Concil seinem Advocaten sogar in amtlichen Urkunden gleich im Beginne der Verhandlungen Ausfälle auf „Benefictus“ und „Errorius“, gefällt sich in äusserlicher Beachtung üblicher Processformen, lässt die Anklagepunkte gegen beide Päpste mit Hast und ohne Kritik zusammenraffen, bricht in ungemessenen Jubel bei der Verurtheilung beider Päpste aus und gewährt den Gesandten Benedicts nicht einmal Gehör oder persönliche Sicherheit. Diesss ist allerdings zunächst das Werk einer Partei, welche die Mehrzahl der anwesenden Magister und Doctoren der Theologie und der Rechte für sich gewonnen hatte; ihr leitendes Haupt war der Patriarch von Alexandrien, der bei Bessergesinnten in dem Verdachte stand, selbst nach der Tiara zu streben [1]). Diese Partei drängte auf Entscheidung durch Entsetzung und Neuwahl hin, und gab damit einem Worte Erfüllung, das Benedict einst warnend zu dem Patriarchen gesprochen: „Gebt Acht, dass ihr der Einheit nicht in den Weg tretet, indem ihr sie herbeiziehen wollt!“ Aber es wäre irrig, anzunehmen, dass diese persönlichen Interessen allein den Ausschlag gaben, vielmehr kömmt dieses dem Einflusse zu, welchen die neue

---

[1]) Nicol. de Clemang. Opp. epist. 43 p. 181.

Theorie der kirchlichen Souveränität auf die Gemüther übte, wie ja in demselben Grunde auch die unstete, schon von den Zeitgenossen gerügte Haltung Frankreichs im Schisma ihre Erklärung findet [1]). Sie ist ein Ringen des Bestehenden, das nicht mehr, mit dem Neuen, das noch nicht Kraft genug besitzt, sich ausschliessend zu behaupten. Erst ein Vordringen des neuen Princips, Schritt um Schritt, bis zur Substraction, dann, in Folge der Verlegenheiten, welche diese Situation bereitet, ein schwacher Sieg der absoluten kirchlichen Monarchie in der Restitution, aber nicht lange darauf der Rückschlag der kirchlichen Souveränität in der Neutralitäts-Erklärung, bis mit dem selbstgegebenen Papste zu Pisa die Bewegung einen Ruhepunkt gewann. Es handelte sich nur immer noch darum, den Standpunkt, von dem man aus bis zu diesem Ruhepunkte gedrungen, auch als einen kirchlichen zu rechtfertigigen, zunächst das Verfahren der Synode zu Pisa zu legitimiren. Wir wissen, dass Anchorano diese Legitimation durch die Voraussetzung versuchte, beide Päbste seien wegen beharrlicher Weigerung, ihr eidlich gegebenes Wort der Verzichtleistung auf ihr Recht zu erfüllen, als Schismatiker und Häretiker zu betrachten, eine Voraussetzung, die nicht einmal die Synode in ihrer Gesammtheit theilte, und indem später das Concil zu Constanz die Abdankung Gregors unter sehr lästigen Bedingungen acceptirte, und mit Benedict durch Kaiser Sigismund über einen gleichen Schritt unterhandelte, ist es factisch von dem Urtheile der Pisaner Synode, dass beide Männer Schismatiker und Häretiker seien, abgegangen. War aber dieser Punkt noch zweifelhaft, dann auch die Competenz der Synode, beide Päpste zu entsetzen. Diesen Zweifel hatten die französischen Theologen auf der Synode, z. B. Plaoul in seiner Rede während der XIII. Sitzung, zu heben versucht, die Hauptarbeit darüber aber ist die während der Pisaner Synode verfasste Abhandlung Gersons „Ueber die Enthebbarkeit des Papstes von der Kirche“ [2]). Diese Schrift, der von jeher eine weitere Bedeutung beigelegt worden ist, als sie selbst in Anspruch nehmen will, enthält in 20 Betrachtungen, zum Theile wörtlich, die von Gerson bereits in seiner Abhandlung von „der kirchlichen Einheit“ und seiner „Rede an die englische Gesandtschaft“ ausgesprochenen Grundsätze, nur genauer gefasst und eingehender behandelt. Weit entfernt, den Primat zu beseitigen, da sie sogar die beharrliche Behauptung, als könne die Kirche je ohne den Primat sein, für Häresie erklärt, will sie nur die Frage erörtern, ob und in welchen Fällen der Pabst von der Kirche trennbar ist, oder seiner Würde enthoben werden kann. Doch lassen wir die Schrift selbst sprechen.

Christus, der Gottmensch, der wahre Bräutigam der Kirche, kann, so lange sie besteht, nicht von ihr getrennt werden, denn er ist ihr Haupt, und die Kirche, als sein mystischer Leib, lässt sich ohne Haupt nicht denken; ist ja die irdische Ehe ebendesshalb

---

[1]) Nicol. de Clemang. Opp. epist. 41 (an Gerson) p. 126, 27. — [2]) „De auferibilitate papae ab Ecclesia“ Op. II, 209—224.

unauflöslich, weil sie Abbild jenes geheimnissvollen Ehebundes zwischen Christus und der Kirche ist. Zwar an und für sich wäre eine Trennung Christi von der Kirche nicht undenkbar, wie er ja auch aufhören könnte, Mensch zu sein, denn keine Creatur hat ein absolutes Verhältniss zu einer anderen, und die Kirche wie die Menschheit Christi haben beide geschöpflichen Charakter. Ebenso kann auch Christus als Bräutigam der streitenden Kirche von jedem einzelnen Gliede genommen werden, durch den Tod oder die Sünde, aber nicht von Allen, collective, so lange die Kirche besteht. Dagegen kann eine Trennung Christi von der Kirche nicht der Art eintreten, dass jemals sein gnadenvoller Verband mit ihr aufhörte, durch welchen er ihr Glaube, Hoffnung, Liebe und die sonstigen Gaben des heiligen Geistes verleiht [1]); denn so wenig der organische Leib bestehen kann ohne den ihn belebenden Geist, so wenig der mystische, die Kirche, ohne den heiligen Geist, welcher der Geist Christi ist und ihr Leben und Gestalt giebt. Christus bleibt ferner untrennbar von der Kirche rücksichtlich seines Einflusses auf sie durch die verschiedenen hierarchischen Stufen und Aemter, die er mit der Kirche gegründet hat. Denn soll die Kirche bis an's Ende bleiben, so muss sie wie alle Werke Gottes in vollkommenem Stande, d. h. mit allen den Gliedern bleiben, in denen sie von ihm gegründet worden ist, und kann keines derselben verlieren, ohne aufzuhören, vollkommen zu sein, I. Cor. XII, 4. 5. Darum ist ihr auch die Kraft verliehen, sich in der ursprünglichen Form rücksichtlich der hierarchischen Stufen zu erhalten und fortzupflanzen, so dass dass Priesterthum nie in ihr fehlen wird, da mit dem Priesterthum auch die Sacramente fielen; denn ein Priester kann nicht von einem Nichtpriester oder ein Bischof nicht von einem Nichtbischofe, auch nicht von der Gesammtheit der Laien, instituirt werden, es müsste denn darüber eine neue göttliche Verordnung gegeben werden, was an sich möglich wäre. Sonst aber hat keine Communität, auch nicht die gesammte Menschheit, die Macht, irgend eine der hierarchischen, übernatürliche Gewalt in sich schliessenden Stufen anzuordnen [2]), und es ist daher auch die Aeusserung des Hieronymus und Anderer [3]),

---

[1]) L. c. p. 211. „Auferibilis non est Sponsus Ecclesiae Christus ab ipsa, quin influat quotidie tam per modum meriti et impetrationis ut alii Sancti et plus quam ipsi, quam etiam per modum dignitivae inspirationis et vivificationis per Spiritum sanctum ....“ — [2]) P. 213. „Nulla communitas vel universitas hominum mortalium simul congregata talem aliquem gradum ullo modo instituere potuisset cum potestate, qualis in quolibet reperitur, quae super naturam existens ipsam sibi praesupponit et substernit quodammodo sicut forma materiam. — [3]) Ausser der erwähnten Stelle Langensteins, dass die Kirche den Primat hätte einsetzen können, und des Hieronymus, der das Episcopat als nachapostolisches Institut ansieht, spielt Gerson offenbar auf c. 2 D. II. an, wo sich aus einer pseudo-isidorischen Decretale Anaclets II. die Worte finden: „Apostoli cum eodem (Petro) pari consortio honorem et potestatem acceperunt, *ipsumque principem eorum esse voluerunt* ....“, eine Stelle, die auch spätere Theologen noch beschäftigt hat; so sagt Antoninus in seiner Summa theolog. tit XXII. de summo Pontifice bei Roccaberti IV, 57—118 p. 75: „Sic non a Christo sed ab apostolis videtur Petrus habuisse primatum. Respondeo, quod apostoli hoc voluerunt voluntate consequenti et acceptante Dei ordinationem, non autem voluntate antecedente seu causante ipsam auctoritatem.“ Diese Distinction, die dem Petrus de Palude angehört, ist scharfsinnig, hebt aber das pari consortio des Textes auf.

als hätten die Apostel selbst sich Petrus zum Oberhaupte gewählt, dahin zu verstehen, dass sie darin nur die Anordnung Christi vollzogen. Während daher jede politische Verfassung veränderlich ist, bleibt die von Christus gegründete monarchische Verfassung der Kirche unveränderlich, und wer meint, es könnten mehrere Päpste neben einander bestehen, oder jeder Bischof sei in seiner Diöcese als oberster Hirte gleich dem Papste, irrt gegen den Artikel von der Einheit der Kirche und muss, wenn er in seiner Meinung beharrt, gleich Marsilius und Anderen als Häretiker betrachtet werden, denn nur mit der Einheit des Oberen ist allem Schisma vorgebeugt [1]). Sind alle politischen Verfassungen und menschlichen Gesetze der Veränderlichkeit unterworfen, so folgt, dass weder der Papst noch sonst Jemand die Erfüllung menschlicher (positiver) Gesetze in einer Weise verlangen darf, die sie den göttlichen Gesetzen gleichstellt. Die Nichtbeachtung dieses Grundsatzes hat die Spaltung der Griechen herbeigeführt [2]).

In dieser Weise bleibt die Kirche mit Christus, ihrem Haupte und Bräutigam untrennbar verbunden. Anders ist dieses aber mit seinem Stellvertreter, dem Papste. Dieser kann sich von der Kirche trennen durch freiwillige Verzichtleistung. Was man gegen eine solche Cessio einwendet, das Gelübde, wodurch sich der Papst der Kirche verpflichtet hat, das geistliche Eheband, oder das göttliche Recht des Primates, will wenig sagen. Denn das Gelübde verliert seine Verbindlichkeit, wenn es dem Seelenheile im Wege steht, die geistliche Ehe ist kein Sacrament, also nicht unauflöslich und endlich ist Christus allein im strengen Sinne der Bräutigam der Kirche, die Anderen sind nur Stellvertreter, durch menschliche Ordnung, Wahl, zu diesem auf göttlicher Einsetzung ruhenden Amte erhoben.

Wie der Papst sich von der Kirche, so kann sich in gewissen Fällen auch die Kirche von dem Papste trennen, er mag damit einstimmen oder nicht. Denn mit demselben Rechte er der Kirche einen Scheidebrief geben kann, muss sie es auch gegen ihn können, da Braut und Bräutigam gleich berechtiget sind. Ja sie kann noch grösseres Recht zur Trennung haben, wenn diese Verbindung ihr Gefahr brächte. Denn alle kirchlichen Aemter und hierarchischen Stufen sind zum Besten der Kirche angeordnet, d. i. des Friedens wegen, der durch die Liebe zu Stande kömmt, welche des Gesetzes Zweck (finis) ist und auf welche Christus das Hirtenamt gegründet hat. Würde also die Kirche durch Verbindung mit dem Papste nicht gefördert und erhalten, sondern zerstört, so darf sie ihn entfernen,

---

[1]) Consonat ratio, quia sicut ad unam fidem et eadem Sacramenta *obligantur omnes viatores*, sic opportuit ut non esset schisma reductionem finalem fieri ad unum superiorem.“ — [2]) „Nec summus Pontifex nec aliquis aliorum debet conari, ut canones positivi vel aliae traditiones humanae observentur ubique per totam Ecclesiam et per omnes invariabiliter nationes. Oppositum satagere, dedit forte occasionem Graecis discedendi a Latinis, dat praeterea quotidie materiam multam litium scrupulorumque gravium, dum aequali tenore quaeritur observari lex humana sive sit illa canonica sive civilis, quemadmodum custodiri divina absque ulla variatione necesse est. Inde venit Christi quaestio: „irritum fecistis mandatum Dei propter traditiones vestras.“

wenn er nicht freiwillig geht [1]). Warum soll das Recht der Selbstvertheidigung, das jedem Einzelnen gestattet bei einem Angriffe des Papstes auf seine Keuschheit oder sein Leben Gewalt mit Gewalt zu vertreiben und den Papst im Nothfalle ins Meer zu stürzen, nicht auch der gesammten Kirche zustehen? [2]) Der Papst kann von der Kirche getrennt werden durch ein allgemeines Concil, das auch gegen seinen Willen zu Stande kömmt. (Die Fälle, in denen dieses nach Gerson und D'Ailly zulässig, haben wir oben kennen gelernt.) Ein solches Concil handelt auf Autorität Christi, seines Hauptes, und auf Autorität seiner Gesetze, die für den Nothfall dazu berechtigen. Dieses Concil kann den Papst vermöge eines richterlichen Spruches entfernen. Denn die Jurisdiction, als die Befugniss Recht zu sprechen, schliesst auch eine Zwangsgewalt ein, welche die Kirche gegen den Papst üben kann, wiewohl dieser sonst im Besitze einer von Christus verliehenen Regierungsgewalt ist, welche die Kirche nur, wiefern sie auch den Papst in sich schliesst, hat [3]), denn die Schlüssel sind nicht sowohl Einem als der Gesammtheit (unitati) gegeben. Nach Aristoteles hat jede Communität das Recht, ihren Fürsten zurecht zu weisen, und wenn er sich unverbesserlich zeigt, zu entsetzen. Dieses Recht ist von jeder freien Communität untrennbar und sie kann nicht darauf verzichten [4]); sohin hat es auch die Kirche und schon Petrus hat sich vor der Kirche rechtfertigen müssen, sonst hätte ihm die Kirche nicht geglaubt, Act. X und I, Petr. III, 15; auch Symmachus, Marcelin, Gregor (VI. ?) und Andere haben sich dem Urtheile der Synoden unterworfen, nicht aus Demuth, wie Einige vorgeben, sondern weil sie es schuldig waren (ex debito). Die Synode kann daher die Gewalt des Papstes beschränken, nicht um sie aufzuheben oder zu mindern, sondern um sie zum Besten der Kirche zu leiten, der das Endurtheil über Alles, was zu glauben und zu thun ist, als unfehlbarem Richter zusteht. Daher sagt Augustin, ich würde dem Evangelium nicht glauben, bewöge mich nicht das Ansehen der Kirche dazu. Wer also dieses die Kirche repräsentirende Concil verachtet, verachtet Gott, von dem es geleitet wird.

Wird der Papst von der Kirche entsetzt, so kann ihm seine Ordinationsgewalt nicht genommen, wohl aber er in der gesetzlichen

---

[1]) p. 215. „Finis legum omnium nedum humanarum sed divinarum est dilectio, quae unitatem operatur. Si ergo casus ubi legis alicujus observatio dissiparet unitatem et obesset publicae saluti, quis ratione utens diceret eam tenere oportere?“ — [2]) „Quomodo uni singulari personae fas esset in casu violentiae attentatae per papam verum contra castitatem suam vel vitam vim vi repellere cum appositione inculpatae tutelae — et ita licite stabit, quod tangat papam violenter vel in mare dejiciat: cur similiter in casu non liceat idem toti Ecclesiae pro defensione sua et violentiae attentatae repressione?“! — [3]) p. 216. „Nolumus impugnare, quod summus Pontifex habeat potestatem regitivam et autoritativam respectu omnium hominum, quantum Christus voluit et cognovit expediens dare sibi, pro exercendo eam non pro se tantummodo sed magis ad utilitatem Ecclesiae, qualem autoritatem non habet totum Ecclesiae residuum nisi unitive quodam modo vel elective“ — [4]) „Sicut tradit Aristoteles (Polit. V) quod „ad communitatem totam spectat principis vel correctio vel totalis destitutio si inemendabilis perseveret“ — et haec potestas inauferibilis est vel inabdicabilis a *communitate libera*, quae de rebus suis facere potest ad libitum nec per appropriationem vel aliquam legem potest suspendi: *quanto magis* (?!) *hoc habebit Ecclesia?*“

Ausübung derselben beschränkt werden. Denn die päpstliche Gewalt ist der Kirche selbst verliehen, und gehört ihr und dem Papste nur in verschiedener Beziehung. Beiden kömmt sie zur Erbauung, nicht zum Verderben zu, wesshalb die Kirche sie im Falle offenbaren Missbrauches rücksichtlich ihrer Ausübung nehmen oder suspendiren kann; darin ruht die Möglichkeit, sich der Obedienz des rechtmässigen Papstes zu entziehen, denn die Obedienz ist ein blos affirmatives Gebot, das weder für immer noch zum Nachtheile der Kirche verpflichtet; die Entziehung des Gehorsams als allgemeine kann nur von der Kirche oder einer allgemeinen Synode verfügt werden; die particuläre aber ist nur im Drange der Noth, um Schlimmeres zu verhüten und vorbehaltlich der Entscheidung der Kirche gestattet, sonst würde daraus sich das verderbliche Uebel des Ungehorsams erzeugen.

Ein weiteres Ergebniss aus dem Bisherigen ist, dass die Kirche oder das Concil dem Papste seine Jurisdictionsgewalt entweder für immer oder auf einige Zeit nehmen kann [1]), indirecte, indem ihm die Untergebenen entzogen werden, ob directe? ist zweifelhaft. Ueber die Frage: ob die Entsetzung des Papstes durch die Synode blos declarativ sei, oder im strengen Sinne des Wortes destititutiv und richterlich, haben sich zwei Ansichten gebildet; die eine lässt den Papst, sobald er in eine offene oder verborgene Häresie gefallen ist, ipso facto seiner Rechte, als durch Gott selbst entsetzt, verlustig gehen; die andere macht dieses erst abhängig von dem Richterspruche der Kirche. Die Richtigkeit dieser letzteren Ansicht [2]) beruht darauf: Das Recht des kirchlichen Amtes muss ein sicheres, ständiges sein, und kann daher seine Begründung nicht haben in der Heiligkeit oder Prädestination des Amtsinhabers, sonst wären die Untergebenen ungewiss, ob sie ihren Obern zu gehorchen haben oder nicht, da über Heiligkeit und Prädestination eine äussere Gewissheit nicht zu erlangen ist; eben so wenig ruht es auf sonstigen inneren Gnadengaben; sondern wie ein Ungerechter, sich in Todsünde Befindlicher, König sein kann auf rechtmässige Weise, so kann er auch Bischof oder Priester sein [3]). Ruht aber das kirchliche Amt oder Recht nicht auf Glaube, Hoffnung, Liebe, so kann auch der Mangel derselben kein Grund des Verlustes des Amtes oder Rechtes sein [4]), und selbst

---

[1]) p. 218. „Auferibilis est vicarius sponsus Ecclesiae per Ecclesiam aut generale Concilium perpetuo vel ad tempus quoad ea omnia quae sunt jurisdictionis.“ — [2]) 220. „Probabilitas hujus opinionis fundata est alias in alio opusculo . . .“ Gerson meint ohne Zweifel damit seine Schrift „de vita spirituali“ lectio III, Opp. III, 25—37, wo dieser Punkt eingehend besprochen ist. — [3]) „Addamus, quod sicut injustus homo sine caritate et in peccato mortali potest injuste (so der Text, es muss aber juste heissen) dominari temporaliter et esse rex vel princeps justo titulo, sic etiam potest esse episcopus vel sacerdos, et hoc sequitur ex prioribus contra imaginationem aliquorum in Anglia et alibi, qui posuerunt, omne Dominium et omnem dignitatem fundari in justitia caritatis et quod sine ea nil potest esse justum, neque juste fieri, neque possideri, quod utique repugnat assertionibus s. scripturae . . .“ — [4]) „Dicamus consequenter, quod dignitates ecclesiasticae non fundantur in fide interiori neque in spe sancta neque in caritate — ac proinde sequitur ulterius, quod deficiente fide in aliquo Praelato non est consequens, ut mox perdiderit pastoralem dignitatem, quia nec fides nec caritas est necessaria, nec necessarium ejus fundamentum.“

wenn einer Häretiker oder Schismatiker ist, verliert er sein Amt erst in Folge eines richterlichen Spruches. Sagt man aber, ein Häretiker könne nicht einmal Glied der Kirche sein, geschweige deren Haupt, so schliesst diese Ansicht, genau betrachtet, den Keim zu dem Irrthume in sich, als herrsche nur der Gerechte mit Recht, als sei nur der Gerechte in Wahrheit Priester, als consecrire nur der Gerechte u. s. f. Vielmehr kann das Verhältniss der Glieder zum mystischen Leibe der Kirche und untereinander ein manichfaltiges sein; einige sind durch Liebe geeinigt, und diese sind in Wahrheit Glieder der Kirche, andere durch Glaube, aber sonst todt, ja Verräther ihres Herrn, andere durch natürliche Gaben, andere durch gleichen Empfang der Sacramente und besonders der Taufe, und diese Einigung genügt, auch wenn einer den actuellen und habituellen Glauben verloren hätte, um, wenn er gesetzlich gewählt ist, Papst zu bleiben, bis ihn die Kirche entsetzt. Jedoch soll damit nicht gesagt sein, dass man einem solchen Häretiker immer gehorchen müsse und sich ihm nicht widersetzen dürfe [1]).

Das Recht der Kirche, den Papst in Folge eines richterlichen Spruches zu entsetzen, bringt es mit sich, dass er als Schismatiker und Häretiker entsetzt werden kann, ohne es in Wahrheit zu sein [2]). Das canonische Recht hat solche Fälle angegeben; so, wenn er Ein Jahr lang in der Excommunication bleibt und sich weigert auf die gegen ihn erhobenen Klagen in Glaubenssachen zu antworten, oder wenn er vor dem Richter den Eid weigert; in beiden Fällen kann er ein rechtgläubiger Christ sein und doch nach rechtlicher Präsumption als Häretiker verurtheilt werden. Dasselbe ist der Fall, wenn einer durch Akte sich einer häretischen oder götzendienerischen Gesinnung verdächtig macht, z. B. „das Knie vor dem Sacramente nicht beugt“ oder wenn er durch falsche Zeugen angeklagt und überwiesen wird, in eine bereits verdammte Häresie zurückgefallen zu sein. In allen diesen Fällen würde er von der Kirche, die nicht über Inneres urtheilt, sondern nach den Zeugenaussagen und richterlichem Erkenntnisse, mit Recht verdammt [3]). Ebenso wenn einer, seines Glaubens wegen verdächtiget, auf geschehene Vorladung zu erscheinen sich weigert, oder auch ausser Stand ist zu erscheinen, ohne dieses Nichterscheinenkönnen beweisen zu können. Was sich alles bei einem Papste, der vor dem Concile wegen seines Glaubens belangt werden darf, ergeben kann. Es kann daher der Papst ohne eigene Schuld, aber niemals ohne Grund entsetzt werden; z. B. der Papst, von den Saracenen gefangen, wird durch Zeugen als todt er-

---

[1]) L. c. 221. „Alia est unitas in simili participatione Sacramentorum et praesertim in unitate baptismatis, in quo character imprimitur, in qua unitate connectuntur omnes, qui baptisma rite susceperunt, etiam ubi fidem actualem vel habitualem perdidissent. Et haec unio videtur absolute sufficere ad hoc, quod aliquis rite in papam electus maneat caput Ecclesiae, quousque per sententiam definitivam fuerit depositus.“ — [2]) L. c. 222. „etiam ubi ipse non est veraciter et mentaliter talis.“ — [3]) „Ubi quis per falsos testes accusatur et convincitur fuisse relapsus in haereses jam damnatas: ille plane damnabitur et juste damnabitur per Ecclesiam, quae non judicat de occultis sed de allegatis et approbatis per sententiam.“

klärt und ein anderer gewählt; kehrte er nun zurück, so müsste er, da nicht Zwei Päpste sein können, entsetzt werden. (?) Desgleichen, wenn man wüsste dass er am Leben, aber die Rückkehr unmöglich sei; oder wenn nach einer Wahl alle Cardinäle plötzlich stürben, ohne ihre canonisch vollzogene Wahl publiciren zu können, wäre die Kirche nicht gehalten, den Gewählten anzuerkennen, sondern könnte neu wählen; ebenso wenn die Cardinäle nicht im Stande sind, die Kirche von der getroffenen canonischen Wahl hinlänglich zu überzeugen; dieser Fall ist im gegenwärtigen Schisma eingetreten und rechtfertigt die gegen beide Päpste getroffenen Massregeln. Alle diese Fälle — Gerson führt noch einige an — sollen zur Beschämung Jener dienen, die da meinen, dass ihr geschriebenes Recht für alle Fälle ausreichend sei.

Nach allem dem, schliesst Gerson, darf der Kirche, so lange sie besteht, ein Einziger und gewisser Papst nicht fehlen, denn sonst wäre sie unvollkommen [1]). „Demnach widerstreben Jene Christo und dem hl. Geiste, welche die Beendigung des Schisma hindern durch Vorschläge, von denen sie wissen, dass sie nicht zum Ziele führen; es genügt nicht zu sagen: wir haben Christus zum Papste, der Glaube an ihn ist ausreichend, denn diese Einheit mit Christus schliesst nicht aus, dass wir die mit seinem Stellvertreter auf Erden herzustellen suchen [2]). Diejenigen täuschen sich und Andere, die aus Interesse und menschlicher Rücksicht gegen die Cessio sprechen. Dagegen haben jene auf Eingebung Gottes und des hl. Geistes gehandelt, die für den Zusammentritt des Concils zu Pisa sich bemüht haben und noch dafür wirken, und dieses Concil hat ausreichende Autorität gehabt, die beiden Päpste zu entsetzen, und kann zur Wahl eines dritten schreiten, der von Allen als unzweifelhafter Papst wird betrachtet werden müssen, wenn ihm auch nicht Alle gehorchen wollten, was doch nicht leicht anzunehmen ist.“

Dieses sind die Grundsätze, durch welche Gerson die Schritte der Pisaner Synode zur Herstellung der Einheit rechtlich zu begründen und damit ihnen Anerkennung zu verschaffen suchte. Wir werden die schwachen Seiten des Systems, ja den Widerspruch, den es in sich trägt, später beleuchten. Die damaligen Verhältnisse der Kirche liessen diese Anschauung Gersons von der souveränen Macht der Kirche über den Papst als einen rettenden Führer aus der Wüste des Schisma erscheinen; zumal der Bestand und die „wesentlichen Rechte“ des Primates vollkommen gewahrt schienen. Aber eine allgemeine Annahme konnten sich diese Grundsätze nicht verschaffen, daher begegnen uns Zweifel an der Rechtmässigkeit des Verfahrens der Pisaner Synode selbst in der Umgebung Johannes XXIII. Als

---

[1]) L. c. 228. „Auferibilis non est usque ad consummationem saeculi Vicarius sponsus Ecclesiae, quin aliquis certus et unicus praeficiatur, et hoc, lege stante et praesupposita mundi duratione longissima.“ — [2]) 224. „Talis unio ad Christum etsi sit necessaria non tamen usquequaque sufficit, ut in ea stemus non procurando quantum in nobis est unionem alteram ad unum Vicarium suum in terris, de quo constat Ecclesiae.“

dieser den Cardinal Landulf von Bari [1]) nach Spanien senden wollte, verlangte der Cardinal, der Papst möge erst durch die Universität Bologna und andere Gelehrte Gutachten einholen über die Antworten, welche auf die Einwendungen zu geben seien, die Benedict gegen das Verfahren und den oecumenischen Charakter der Pisaner Synode erheben könnte [2]). Dass der Erzbischof von Florenz, Antoninus, Schüler des dem Papste Gregor ergebenen Cardinals von Ragusa, das Concil als „Conciliabulum" bezeichnet, weil es nicht durch päpstliche Autorität berufen sei (er hält Gregor für den rechtmässigen Papst), wird nicht befremden. Das ungünstige Urtheil des Nicolaus de Clemanges und jenes des Verfassers der Schrift „de modis uniendi et reformandi Ecclesiam", der sehr kalt über die „talis qualis unio" der Synode sich äussert [3]), war durch die Erfolglosigkeit des Concils bestimmt, an welcher es einen Theil der Schuld selbst trug. Die spätere Bestreitung des oecumenischen Charakters der Pisaner Synode Seitens der Vertreter der reinen kirchlichen Monarchie — mit Ausnahme Bellarmins, der sehr besonnen sich weder ganz dafür noch dagegen ausspricht (generale nec approbatum nec reprobatum) — hat ihren Grund in demselben Umstande, der die gallicanischen Theologen zur Vertheidigung des oecumenischen Charakters besonders bewog; man glaubte nemlich in dem Verfahren der Synode einen Anhaltspunkt für den Beweis der Superiorität eines allgemeinen Concils über den Papst zu haben. Allein dieses ist nicht der Fall. Wie wir oben in der urkundlichen Darlegung der Wahl Urbans VI. und Clemens VII. gesehen, fehlte beiden Wahlen der durchgängige Charakter der Canonicität, beide Päpste hatten weder ein unzweifelhaftes oder sicheres, noch allgemein anerkanntes Recht auf den Stuhl Petri. Es kann daher in Keinem das wahre Oberhaupt der Kirche erkannt, sondern der apostolische Stuhl muss als erledigt betrachtet werden. Der selbst von den heftigsten Gegnern des Gallicanismus anerkannte Satz: „papa dubius perinde ac nullus" [4]) lässt daher aus dem Verfahren der Pisaner Synode ein Praejudicium auf die normale Stellung einer allgemeinen Synode zu dem rechtmässigen Oberhaupte der Kirche nicht zu. Die Gründe selbst aber, durch welche z. B. bei Ballerini [5]) der allgemeine Cha-

---

[1]) Hefele, Conciliengeschichte, Bd. I, Freiburg 1855, p. 52 verwechselt ihn mit dem Cardinal Louis de Bar. — [2]) Bei Martene thesaur. II, 1534—38. Der Cardinal legt nicht weniger als 34 solcher Bedenken dar. — [3]) In Gerson Opp. II, 165. — [4]) Ich will Beispiels halber nur Duval, den Gegner Richers, anführen, in seinen „tractatus de suprema summi Pontificis potestate" in Roccaberti bibliotheca Pontif. Tm. III, p. 405—589 sagt er: p. 537. „Cum in partes Ecclesia divisa est et Pontificum inter se contendentium Schismate laboret, si unum ex illis legitimum Pontificem esso certo constet, ita ut de ejus electione *juste ac merito dubitari nequeat*, illi omnino est adhaerendum et ab aliis tanquam ab illegitimis et schismaticis recedendum. Quod si omnes sint dubii et incerti, ita ut pro electione singulorum probabiles suppetant rationes, nulli tunc est adhaerendum, nempe quia revera nullus eorum jus habet veri et legitimi Pontificis. *Nam cum incertus et dubius pro nullo in jure habeatur, perinde est ac si nullus in Ecclesia Pontifex esset.*" — Sogar p. 570: „Esto unus (der streitenden Päpste) a parte rei verus sit, tamen, quia hoc apud homines est incertum, idem est supposita diligenti juris utriusque examinatione ac si nullum jus haberet." — [5]) Petri Ballerinii: „de potestate ecclesiastica summorum Pontificum et Conciliorum generalium liber." Cap. VI, § 1 - 4. Edit. Monasterii Westphal. 1847, p. 86—97.

rakter der Synode von Pisa in Frage gestellt wird, lösen sich leicht. Die Berufung durch den rechtmässigen Papst konnte hier nicht in Anwendung kommen, da ja die ganze Aufgabe der Synode eben dahin ging, ein rechtmässiges, unzweifelhaftes Oberhaupt der Kirche zu erlangen, das canonische Recht aber in der Berufung durch den Papst einen rechtmässigen Papst als schon daseiend voraussetzt. Dass ferner das Concil nicht die gesammte Kirche repräsentirt habe, lässt sich so unbedingt nicht behaupten. Die Kirche stellte sich zur Zeit der Berufung der Synode in ihrer Gesammtheit in den beiden Obedienzen Benedicts und Gregors dar; beide Obedienzen aber, ohne Ausnahme, wurden zur Synode eingeladen; dass nicht alle zur Erscheinung auf der Synode Berechtigten auch dort in Wirklichkeit erschienen, war nicht Schuld der Synode und thut dem allgemeinen Charakter der Synode keinen Eintrag; man lässt den allgemeinen Charakter der V. Lateransynode unter Leo X. gelten, und doch war hier die gesammte Kirche materiell noch schwächer vertreten als zu Pisa. Endlich fehlt der Synode auch die päpstliche Bestättigung durch Alexander V. nicht. Alexander V. aber wie Johann XXIII. werden beinahe allgemein, wie Bellarmin sagt [1]), als rechtmässige Päpste betrachtet. Weit bedenklicher erscheinen für die Autorität der Pisaner Synode die, wie bereits bemerkt, von den Vätern zu Constanz eingehaltene Stellung zu Johann XXIII. und die an Gregor XII. gemachten Concessionen. D'Ailly behauptete zwar, dem Concile zu Pisa werde damit nicht zu nahe getreten, da auch ein allgemeines Concil nicht blos in Thatsachen, sondern auch im Rechte und selbst im Glauben irren könne [2]). Allein dieser Grund würde in der Gegenwart schwerlich mehr zugelassen werden. Dagegen bemerkt Gerson weit richtiger, der Eifer, endlich zur vollen Einheit zu kommen, habe in Constanz über Manches hinwegsehen lassen, was man unter anderen Verhältnissen nie hätte dulden dürfen [3]).

Durch die Entsetzung der beiden Päpste zu Pisa und die Wahl Alexanders glaubte die Universiät Paris, die kirchliche Einheit in einem rechtmässigen Oberhaupte wieder errungen zu haben. Um die Aufrichtigkeit ihres Eifers vor aller Welt zu bezeugen, mehr vielleicht noch, um die mit dem misslichen Stande der erlangten Einheit unzufriedenen Gemüther durch neue Hoffnungen zu ermuthigen, brachte sie ein noch schwierigeres Project, an dessen Verwirklichung man seit Jahrhunderten umsonst gearbeitet, in Vorschlag, die Wiedervereinigung der Griechen mit der abendländischen Kirche. Angesichts der traurigen Lage Frankreichs, das am Vorabende eines Bürgerkrieges sich befand, gehörte zu solchem Vorschlage der ganze Muth

---

[1]) De Conciliis et Ecclesia militante, lib. I, cap. VIII. „Est fere communis opinio Alexandrum et qui ei successit Joannem fuisse veros Pontifices." — [2]) Mansi XXVII, 547. „Secundum quosdam magnos Doctores generale Concilium potest errare non solum in facto sed etiam in jure et quod magis est in fide." — [3]) Dialogus apologeticus, Opp. II, 392. „Hoc unum scio, quod zelus habendae unionis in schismate tam desperato tantique temporis fecit multa tolerari, quae fuissent aliunde nec tolerabilia nec toleranda."

jenes Denkens, das in der logischen Consequenz den Zauberstab zu besitzen wähnt für die Bewältigung und Ordnung der widerstrebenden Elemente der Wirklichkeit. Aber die Idee der Wiedervereinigung der gesammten Christenheit hatte für den gläubigen Sinn eine so fesselnde Macht und Grösse, dass der Versuch auch ohne Erfolg gerechtfertigt schien. Als Carl VI., der während eines grossen Theiles des Jahres 1409 an Geistesstörung gelitten, sich Anfangs Dezembers etwas erholt hatte, liess die Universität vor ihm einen Vortrag durch Gerson halten [1]), der ja bereits in der angeblichen Rede an Alexander V. diesen Punkt auch als Aufgabe des neuen Papstes bezeichnet hatte. Gerson beginnt mit einer Rechtfertigung des Vorschlages an sich. Man hatte es nemlich höchst befremdend gefunden, dass die Universität sich mit solchen unausführbaren Planen beschäftige [2]); habe man ja noch nicht einmal die abendländische Christenheit, nicht einmal zwei Reiche, wie England und Frankreich, ja nicht einmal die politischen Parteien in letzterem Lande vollkommen einigen können, und nun wolle man es mit den Griechen versuchen, welche die Lateiner hassen und sich lieber den Türken anschliessen würden. Aber, ruft Gerson, der gute Wille sei mächtiger als Alles; er sei das Weib der Apocalypse (XII, 2), das, mit der Sonne bekleidet, den Mond zu ihren Füssen und um das Haupt zwölf Sterne habe! Die Sonne sei die allgemeine, oder die französische Kirche, oder die Universität Paris, wo die Weisen glänzen, gleich dem Firmamente, die zwölf Sterne sind die Wahrheiten, welche die Universität schmücken, die gleich dem „starken Weibe“ (Proverb. XXXI, 19) ihre Hände immer an Grosses lege. Schon früher habe die Pariser Synode diesen Vorschlag gemacht, jetzt aber biete sich Gelegenheit zur Ausführung, da der Papst Grieche und Kaiser Manuel — er hatte 1400 eine Reise an die abendländischen Höfe unternommen, um Unterstützungen gegen die Türken zu erhalten und sich natürlich bereit zur Union erklärt [3]) — dafür sei. Dem „bösen Willen“ aber, d. h. denjenigen, welche den Vorschlag der Universität ungeeignet finden, stellt er folgende Wahrheiten entgegen:

Die Menschheit bildet einen mystischen Leib, dessen Glieder in Eintracht zusammenwirken sollen. Je lebendiger sich der Einzelne in seiner Stellung zum Ganzen fühlt, desto mehr muss ihm Herstellung und Bewahrung der Einheit am Herzen liegen. Darin wurzelt das Wirken der Universität, die aus allen Theilen der Welt Glieder in ihrer Mitte hat, für die Einheit, wie auch in dem Allen geltenden Gebote: „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst“, denn auf seinem Wohle beruht das deine und kein Uebel

---

[1]) Sermo coram rege Franciae nomine Universitatis Parisiensis pro pace Ecclesiae et unione Graecorum, Opp. II, 141—53. — [2]) L. c. p. 143. „Quo pacto, quave praesumptione vult modo haec Universitas proponere pacem Graecorum et Latinorum: sibi curae est anseres reddere sufferatos (?) aut in ordinem disponere simearum multitudinem aut formicarum. Mirabile est qualiter persistere possit aut vivere, quae sic se omnibus vult immiscere et de omnibus loqui ....“ — [3]) Chronik von St. Denys II, 754 sqq. (lib. XXI.).

kömmt über ihn, das nicht dich mitträfe[1]); darauf beruht auch die brüderliche Zurechtweisung wie die Verdammung des Cainitischen Hohnes: „Bin ich der Wächter meines Bruders?“ Diese Einigung Aller hat zum Zwecke gemeinsame Förderung in Erreichung der Güter des Lebens, der natürlichen, deren sich in allem Sein finden[2]), der sittlichen, wie sie besonders in den Cardinaltugenden der Gerechtigkeit, Weisheit, Mässigung und Tapferkeit — den Grundlagen aller politischen Gemeinschaft — sichtbar werden, und der übernatürlichen, der Gaben des hl. Geistes, die durch die Sacramente der Kirche vermittelt werden. In diesen Gütern sollten Alle geeinigt sein, aber es sind es nur die Gläubigen, welche die Kirche bilden, nicht die Ungläubigen. Von den ausserhalb der Kirche Befindlichen geben Einige Hoffnung zur Einigung, wie die Griechen, und diese muss man gewinnen für die Gemeinschaft. Diese Gemeinschaft bedarf eines Hauptes; ihr wesentliches (caput principale et tanquam essentiale) bleibt immer Christus; aber er hat ein secundäres Haupt aufgestellt, durch welches jene Güter der Gnade Allen mitgetheilt und bewahrt werden[3]). Diesem Haupte müssen daher Alle gehorchen; die Unterordnung unter dieses Eine geistliche Haupt ist noch nothwendiger als die unter ein weltliches; denn die Mannichfaltigkeit des nationalen Charakters führt nothwendig zu einer Mannigfaltigkeit von Sitten und Gesetzen. Wenn aber Einer entgegnet, auch in der Kirche sei es nothwendig, die Gesetze nach dem nationalen Bedürfnisse und der verschiedenen Sitte zu ändern, und die Einheit des geistlichen Hauptes habe hier eben so wenig unbedingte Geltung als im Weltlichen[4]), so wäre dieses allerdings gegründet, wenn man die Verfassung der Kirche in ihren Jurisdictions- und sonstigen zeitlichen Rechten aufgehen liesse; aber diese Seite des kirchlichen Lebens ist gar nicht die wesentliche, diese ist vielmehr das evangelische Gesetz, welches nur Eines sein kann, wenn man nicht zugeben will, dass Jeder bei seinem Irrthume selig zu werden vermag[5]). Wenn man weiter einwendet: Gut, auch im politischen Leben gilt im Grunde nur Ein unwandelbares Gesetz, das Naturgesetz, und wenn die Einheit des Gesetzes die Einheit des Hauptes begründet, so müsste also für alle Staaten nur Ein Haupt bestehen, so ist allerdings zugegeben, dass dem Einen Naturgesetze auch nur Ein Haupt übergeordnet ist, aber es ist dieses dasselbe

---

[1]) „Diliges proximum tuum sicut te ipsum, quoniam in bono suo tuum consistit bonum, nec malum habere potest, quin tu quoque aliquid amittas.“ — [2]) L. c. 145. „Unaquaeque res tantum habet bonitatis quantum habet esse.“ — [3]) 146. „Quemadmodum solummodo est una bonitas spiritualis ipsius gratiae h. e. una fides, una charitas, unum baptisma, sic solummodo esse debet unum caput summum per quod communicetur illa bonitas defensa et custodita, et caput hoc vocamus papam, Patrem nostrum sanctum, qui est verus et solus Christi Jesu Vicarius, alioquin facile laberetur Ecclesia in divisionem, nisi ei esset caput quoddam principale et summum ad quod potest et debet fieri recursus.“ — [4]) Der Text „ideo per hanc rationem potius deberet esse unus Papa quam unicus Imperator....“ ist offenbar entstellt; der Zusammenhang verlangt „*non* potius deberet....“ — [5]) „Lex evangelica solum una esse potest, et dicere contrarium est *error communis*, *quod unusquisque sit salvatus in secta sua*: hoc enim esset dicere, quod quisque salvandus esset in errore suo et falsitate.

Haupt, dem auch die Entscheidung über das göttliche Gesetz zusteht, weil das Naturgesetz nach diesem erklärt werden muss, wesshalb die Schrift sagt: „Durch mich herrschen die Könige und sprechen Recht die Gesetzgeber“ (Proverb. VIII, 15) und „Der geistige Mensch richtet Alles“ (I. Cor. II, 15). Dieser Gehorsam gegen das Eine geistliche Haupt steht dem politischen Regimente nicht im Wege, denn Alle sind dem Papste nur untergeordnet, soweit sie ihre Herrschaft oder ihre Rechte zum Nachtheile des göttlichen und natürlichen Gesetzes missbrauchen, und eine solche Oberherrschaft ist mehr eine moralische Leitung als förmliche Jurisdiction [1]). Der Entscheidung des Papstes in Sachen des Glaubens und göttlichen Gesetzes durch ein allgemeines Concil müssen sich Alle fügen, als einer Entscheidung der Einen, heiligen, katholischen, im Glauben unfehlbaren Kirche, also auch die Griechen rücksichtlich des Artikels vom Ausgange des hl. Geistes. Wenn sie aber desshalb an ein allgemeines Concil von Griechen und Lateinern appellirten, müsste man sie nicht gleich als Hartnäckige verdammen, sondern, ohne auf dem Artikel als solchem zu bestehen, einen Ausweg zur Eintracht finden [2]), etwa durch Zurückgehen auf den Stand der Frage vor der Entscheidung durch die Kirche [3]), wie ja auch die Entscheidung Bonifaz' VIII. durch seine Nachfolger aufgegeben wurde. Dagegen haben alle den Glauben und das göttliche Gesetz nicht betreffenden Verfügungen des Papstes keine allgemeine Verbindlichkeit, und dieses ist der Hauptschlüssel zur Wiedergewinnung der Griechen, da ihre Trennung auf Gebräuchen beruht, die mit dem göttlichen Gesetze nicht in Widerspruch stehen, z. B. die Feier der Eucharistie mit gesäuertem Brode, die Ehe der Priester, die Taufformel u. s. w. So achtet ja auch ein weiser Fürst die Gewohnheitsrechte der einzelnen Provinzen seines Reiches, wenn sie dem Naturrechte nicht widersprechen und ihre Aufhebung dem Staate verderblich würde. Bei diesem Einigungsversuche muss die hl. Schrift wie die gesammte Gesetzgebung der Kirche zu Grunde gelegt und das Bleibende von dem Vergänglichen, das Wichtige von dem Unwichtigen unterschieden werden. Denn das hat in der Kirche von jeher am meisten Nachtheil gebracht, dass man die weltliche Regierungsform auf das geistige Gebiet übertrug und Zeitliches im eigentlichen Sinne als Geistliches betrachtete [4]). Die Universität Paris könnte hierin durch die gründliche Gelehrsamkeit ihrer Glieder die nöthigen Winke geben, wie

---

[1]) 147. „Omnes homines principes et alii subjectionem habent ad papam in quantum eorum jurisdictionibus, temporalitate et dominio abuti vellent contra legem divinam et naturalem, et potest superioritas illa nominari potestas directiva et ordinativa potius quam civilis et juridica.“ — [2]) „Inveniendum esset medium expediens ut omnia ponerentur ad concordiam, non persistendo in probatione omnimoda veritatis hujus articuli (vom hl. Geiste) contra eos: vix enim convincerentur homines qui vellent repugnare.“ — [3]) 148. „Notate si de uno articulo posset fieri non articulus, ponendo res in talem statum, in quali erant ante determinationem.“ — [4]) 149. „*Nil magis turbat totius Christianitatis politiam quam velle eodem modo gubernare hominum spiritualitatem et temporalitatem et existimare, quod temporalitas proprie sit spiritualitas et jurisdictio proprie spiritualis.*“

ja eben ihre Pflege der Wissenschaft auch ein tyrannisches Regiment von Frankreich ferne gehalten hat. Doch ist zu dieser Einigung der Griechen vor Allem Herstellung vollkommener Einheit im Abendlande nothwendig und desshalb sollten Gesandtschaften nach Arragonien, Castilien und Schottland gehen, damit diese Länder unserem Papste beitreten; auch wäre eine Einigung der kirchlichen und politischen Parteien Frankreichs sehr zweckdienlich. Doch müssen wir vor Allem Gott die Ehre geben und für die ganze Unternehmung als erste Bedingung des Gelingens seine Hilfe anflehen. Denn die Sache ist schwierig wie die Reform der römischen Curie, aber Gott ist allmächtig und der gute Wille ist Ein Geist mit Gott! Vieles wird hierin auch das künftige Concil vermögen, für welches desshalb Papst, Cardinäle und alle Christen zu gewinnen sind, damit es durch geeignete Bestimmungen über Reform und kirchliche Freiheit dem Frieden den Weg bahne; aber da alle Liebe mit sich beginnt, müsste dem Concile eine Reform der Gerechtigkeit in diesem Reiche (Frankreich) vorausgehen.

Zwei Punkte sind es, welche diesen Vortrag, der uns gewissermassen das letzte Wort Gersons in der Angelegenheit des Schisma bietet, da seine zu Constanz gehaltenen Reden grösstentheils nur Zusammenfassung des bisher Mitgetheilten sind, bedeutsam machen, einmal die dogmatische Milde gegen die Griechen, welche die ganze Einigung als Frucht „des guten Willens“ erscheinen lässt, ohne den allerdings selbst im politischen Gebiete weder Friede noch Einheit zu haben ist, da es dem, der streiten will, an Gründen nie fehlen wird, dann die immanente Stellung, welche der Primat erhält, indem ihn Gerson nicht blos als den Vermittler der höchsten Güter der Christenheit, sondern auch als das höchste Tribunal in allen, die Grundrechte der Menschheit berührenden Fragen bezeichnet. Dieses ist eine weitere Ergänzung der positiven Seite seiner Anschauung von der kirchlichen Gewalt, wie wir sie bereits in seiner Rede an die englische Gesandtschaft kennen gelernt. Es ist nun Zeit, ehe wir die weitere Betheiligung Gersons an der Herstellung der kirchlichen Einheit und Reform erörtern, uns mit seinem theologischen Standpunkte im Allgemeinen, wie mit seinem Wirken als Kanzler, Lehrer und Prediger zu Paris bekannt zu machen.

Sechstes Capitel.

Der theologische Standpunkt Gersons.

Im Jahre 1395 hatte Gerson die theologische Professur und Kanzlerstelle D'Ailly's seinem Wunsche gemäss erhalten. Für einen jungen Mann von 32 Jahren war die Beförderung zu dieser einflussreichen Stellung ein Beweis nicht nur des vollen Vertrauens, das man in seine Fähigkeiten setzte, sondern auch der hohen Erwar-

tungen, zu denen seine bisherigen Leistungen berechtiget hatten. Wir haben in seiner gemässigten Haltung, die er in Mitte der Parteien während des Schisma behauptet, bereits seinen frühe gereiften Charakter kennen gelernt, eine gleich selbständige Haltung nach Inhalt und Form treffen wir in den ersten Vorlesungen des jungen Professors. Während das theologische Studium seiner Zeit sich in logisch-metaphysischen Untersuchungen verflüchtigt hatte, die mit der christlichen Wahrheit und dem christlichen Leben meistens nur in einem sehr äusserlichen Verbande standen, wählte er in einer Reihe von Vorlesungen „das geistige Leben der Seele“ in seinem Wesen, seiner Begründung und seiner Vollendung als Gegenstand der Behandlung [1]), oder löste im Anschlusse an den Text des Marcus-Evangeliums [2]) dogmatische und practische Probleme, die ihm für die Bedürfnisse seiner Zeit von besonderem Interesse schienen. Die Vorlesungen, die nicht fortlaufend gehalten wurden, sind nicht in Quaestionen, sondern in zusammenhängender Entwicklung gegeben und frei von massenhaften Citaten und der Polemik gegen fremde Ansichten. Auch findet sich bereits die Richtung auf das Contemplative, denn er untersucht jetzt schon, ob das beschauliche oder das thätige Leben den Vorzug verdiene, und kömmt zu dem Resultate, dass an sich (absolute) das beschauliche dem thätigen vorangehe, dass aber in Folge der durch den Sündenfall verkehrten Lebensverhältnisse das thätige unter Umständen dem beschaulichen vorgezogen werden müsse; im Hinblicke auf die Bedürfnisse der Menscheit sei darum jene Lebensweise die beste, welche nach dem Beispiele Christi beide Seiten in sich vereinige, aber immer werde sich bei gleichen Verhältnissen die beschauliche Lebensweise für die Kirche segensreicher erweisen als die blos active. Diese Ueberzeugung, welche auch aus seinem um das Jahr 1394 oder 1395 begonnenen [3]) Studium der mystischen Schriften Bonaventura's ihre Nahrung gesogen, scheint ihn, neben dem Drucke der damaligen politischen und kirchlichen Wirren auf sein inneres Leben, zu dem Entschlusse bestimmt zu haben, nach einer anderthalbjährigen Wirksamkeit seine Stellung als Kanzler und Professor aufzugeben. Seine Abreise nach Brugge hing damit zusammen;

---

[1]) „De vita spirituali animae“ Opp. III, 1—72. Das Nähere darüber am Schlusse des Capitels. — [2]) „Lectiones duae super Marcum“ Opp. IV, 203—28. In der Dupin'schen Ausgabe Gersons sind diese Vorlesungen auseinandergerissen und vereinzelt mitgetheilt; selbst in den ebengenannten „lectiones duae“ findet sich p. 214 wenigstens zum Theile die von dem Bruder Gersons erwähnte und bisher verloren geglaubte „lectio de duplici logica“. Ausserdem gehören zu diesen Vorlesungen über Marcus der als eigene Schrift Opp. I, 43—59 mitgetheilte „Tractatus de distinctione verarum visionum a falsis“ (cf. IV, 213, wo dieses Thema bereits angekündet ist), ferner der als „Sermo de desiderio et fuga Episcopatus“ Opp. II, 563—70 gedruckte Abschnitt, ferner die in den „duae lections“ angekündeten (IV, 121) und als „Tractatus de temperantia in cibis, potu et vestibus praelatorum“ Opp. II, 634—44 und „de non esu carnium Carthusiensium“ ibid. 715—30 mitgetheilten Abschnitte Selbst die in Constanz 1415 herausgegebenen „Propositiones de sensu litterali s. scripturae Opp. I, 1 — 7 wollen dazu gerechnet sein. — [3]) Nach einer Aeusserung Gersons vom J. 1428 in „de libris legendis a monachis“ Opp. II, 709 „a triginta annis et amplius citra volui habere familiares mihi praedictos tractatulos“, nemlich das Itinerarium und Breviloquium „saepe legendo, saepe ruminando etiam usque ad verba, nedum sententias“.

denn dort hatte er sich einen eigenen Haushalt mit bedeutenden Auslagen eingerichtet [1]). Wir besitzen noch die Darlegung der Gründe, durche welche Gerson diesen seine Freunde im hohen Grade befremdenden Schritt zu rechtfertigen suchte [2]). Diese Gründe ruhen theilweise in dem Zwange, den seinem inneren Leben die Verhältnisse auflegen, in welchen der Kanzler sich bewegen muss. Da soll er den Prinzen gefällig sein, die sich doch gegenseitig bekämpfen, die Wahrheit nicht gerne hören, so dass viele Doctoren und Prediger nur sprechen, wie sie glauben, dass es dieser oder jener Grosse wünsche. Er habe die Kanzlerstelle gesucht, um dieser Klippe des Hoflebens zu entkommen, aber das Kanzleramt erneuere dieselben Gefahren. Dabei soll er für seine Freunde thätig sein, deren doch keiner ihn gegen Hass und Verfolgung zu schützen vermöge. Er müsse Beschlüssen der Mehrheit (der Universität) beitreten, die gegen seine Ueberzeugung seien, wenn er nicht als Feind angesehen werden wolle [3]), müsse zu gefährlichen Propositionen entweder gegen sein Gewissen schweigen oder sie mit eigener Gefahr und ohne Aussicht auf Erfolg censiren. Andererseits fühlt er sich selbst durch die Functionen des Kanzleramtes beengt. Da müsse er auf den Vorschlag der Facultät unsittlichen und unwissenden Leuten die Grade ertheilen [4]), seine Zeit auf Ausarbeitung von Reden verwenden ohne irgend eine Frucht der Erbauung und dabei seine Vorbereitung für die Messe und sonstige Andachtsübungen vernachlässigen. Endlich lege ihm auch die Rücksicht auf den nöthigen Lebensunterhalt die Pflicht auf, die Kanzlerstelle niederzulegen, denn diese gewähre diese Mittel des Unterhaltes nicht [5]), er müsse also, um als Kanzler leben zu können, seine Stelle als Decan zu Brugge beibehalten, wodurch er gegen die Residenzpflicht verstosse, und zugleich mit seinem Gegner wegen dieser Stelle in einen endlosen Process sich einlassen, oder auf diese Prälatur Verzicht leisten und um ein anderes Beneficium Schritte thun, wofür ihm aber die augenblicklichen Verhältnisse wenig Aussicht gewähren.

Bleiben wir einstweilen bei diesen Gründen stehen. Wenn sie uns auch in ihrer Gesammtheit die Schwierigkeit seiner Stellung anschaulich machen, so ist doch keiner derselben, der letztere ausgenommen, für einen solchen Schritt gewichtig genug, ja seine eigenen Schriften liefern den Beweis, wie er in der späteren Führung des Amtes einzelner dieser Missstände Herr geworden. Wenn er z. B. über die Reden klagt, die er als Kanzler, ohne Aussicht auf

---

[1]) II, 726. „menagium jam providerim, quod cum detrimento magno oporteret relinquendo dissipare", wenn er nemlich wieder nach Paris gehen würde. — [2]) Causae, propter quas Cancellariam dimittere volebat, II, 725—28. — [3]) L. c. 726. „Cogor multitudinem insequi ad agendum quod non placet aut licet, vel ut hostis ac suspectus ambitione haberi, nec hic dissimulare aut fugere seu tacere sufficit, nisi patenter clamavero.... Er meint die Substraction, an welcher er keinen Antheil haben wollte, ungeachtet er später der einmal beschlossenen beitrat. — [4]) 725. „Cogor ad deliberationem aliorum, vel pro consuetudine temporis ignaros scientia et perniciosos moribus promovere et quandoque sufficientioribus praeponere, cum tamen dicat sapiens: „Noli velle fieri judex, nisi virtute valeas irrumpere iniquitates", Eccl. VII, 16." — [5]) 726. „Cogor in temporali vita quasi mendicare et despectus vivere...."

Nutzen (Erbauung) halten musste, so kann er damit nur die bei Ertheilung der Licenz gehaltenen Vorträge meinen. Wir besitzen nun noch mehrere dieser Vorträge [1]), aber selbst die an Mediciner gesprochenen behandeln Themate, wie wir sie selbst in der Gegenwart noch gegenüber der materialistischen Richtung der Naturwissenschaft von der Theologie zur Sprache gebracht sehen. So legt er den Medicinern an das Herz, sich vor dem Irrthume zu bewahren, als wirke Gott nach aussen nicht vollkommen frei, sondern mit natürlicher Nothwendigkeit, d. h. als liege dem gesammten Verlaufe des Naturlebens ein mit Nothwendigkeit sich erfüllendes Gesetz zu Grunde; bei solcher Anschauung sei weder aufrichtiger Dank noch Vertrauen auf Gott möglich, und indem dabei zugleich die Möglichkeit der Wunder wegfalle, werde die Religion selbst aufgehoben [2]). Darum sollen sie nicht bei der sinnlichen Erscheinung der Dinge stehen bleiben, sondern sich zu dem vorbildlichen Grunde der Heilkunde, dem Logos, erheben und nach ihm sich selbst und ihre Kunst gestalten; wer sich blos mit den äusseren Erscheinungen beschäftige, werde niemals zur Erkenntniss der Dinge durchdringen, weil ihm das Verständnis der obersten Principien verschlossen bleibe [3]). In ähnlicher Weise hat er auch die übrigen Störungen seines inneren Lebens, die ihm von dem Kanzleramte untrennbar schienen, überwunden, indem er sich auch im belebtesten Verkehre und Gedränge der Geschäfte jene Stille und Einsamkeit des Geistes zu erringen wusste [4]), die in seinen letzten Lebensjahren sich beinahe bis zum Abschlusse vor allem persönlichen Verkehre steigerte [5]). Eine nähere Beleuchtung bedarf die Klage, dass ihm die Kanzlerstelle den nöthigen Lebensunterhalt nicht gewähre. Der Kanzler war Canoniker von Notre-Dame, aber ohne Präbende, und ein kleines Beneficium, das mit der Stelle verknüpft war, trug jährlich kaum 40 Livres [6]). Dieser Umstand hatte den Kanzler Jean Blanchard bewogen, die sonst bei Ertheilung des Licentiates nach altem Herkommen übliche Verabreichung als förmliche Taxe zu fordern. Dieses führte 1385 zu einem Processe der Universität gegen den Kanzler bei dem römischen Stuhle und dem Pariser Parlamente [7]); denn vermöge päpstlichen Privilegiums sollte die Ertheilung unentgeldlich geschehen, da die meisten Candidaten unvermögend oder den Mendicanten angehörig waren, und der Kanzler nur als päpstlicher Commissär

---

[1]) Opp. IV, 686–717. — [2]) L. c. 716. „Hoc errore durante, quas Deo gratiarum actiones, qualem de eo spem certam potuerit invenire? Tollit quippe error ille omnem miraculorum operationem et ex consequenti omnem religionem.“ Also: kein Wunder — kein Christenthum! — [3]) Ibid. 700. „Subtiliatur plurimum et habilitatur animus dum ad principia prima, subtilia, pura et abstracta primitus semetipsum sedulo converterit.“ — [4]) De consolatione Theologiae Opp. I, 131. „Advena noster (Gerson) semper in mediis etiam turbis et urbibus solitudinem sibi quaesivit et dilexit, solitudinem loquor, quae est a curis forinsecis et hominum calumniis vacatior, probans illud Sapientis Eccles. 38, 25: „Qui minoratur actu percipiet sapientiam.“ — [5]) De libris legendis a Monacho, Opp. II, 710. „Vix evenit mihi inire cum aliquo colloquium quin poeniteat me aliquorum. Et quid profecerim alteri sum ignorans, quid autem obfuerim mihi recognosco; propterea conor in dies, Domino propitio, mecum morari....“ — [6]) Bul. IV, 606. — [7]) Die Parlamentsverhandlung bei Bul. l. c. 606–14.

functionirte. D'Ailly, der schon früher sich gegen die Ansprüche des Kanzlers erhoben, trat als Vertreter der Universität auf [1]). Er ging in seiner Streitschrift von der Bedeutung der theologischen Licenz aus; diese sei, wie die Theologie selbst, ein geistliches Gut, für das man, ohne sich der Simonie schuldig zu machen, weder Geld geben noch nehmen dürfe, ja es enthalte die gegentheilige Behauptung, als göttlichem und menschlichem Rechte zuwider, eine Häresie. Die Sache war, wie man sieht, hoch gegriffen. In der Deduction hielt sich D'Ailly zwar im Ganzen an die Ansichten des Thomas von Aquin, aber die Anwendung der Maximen dieses Lehrers auf den vorliegenden Fall geschah nicht ohne Zwang und dialectische Spitzfindigkeiten. Denn da D'Ailly selbst zugestand, der Kanzler, der erklärt hatte, er verlange nichts für die Ertheilung der Licenz, sondern blos für die dabei gehabten Mühen und Auslagen, und sich desshalb auf das seit undenklicher Zeit bestehende Herkommen, auf die Praxis an anderen Universitäten [2]) und auf den analogen Fall des Honorars der Professoren der Theologie und der Bezüge der Cleriker bei Spendung gewisser kirchlicher Segnungen berief, könne von Rechts wegen im vorliegenden Falle eine Entschädigung annehmen, wenn dieses ohne Aergerniss möglich sei [3]), so musste die blosse Behauptung, es sei ein solches Aergerniss zum Nachtheile des christlichen Glaubens hier gegeben, ganz willkürlich erscheinen und es nahmen daher sogar einzelne Magister die Partei des Kanzlers. Diese Vorgänge waren für D'Ailly, der 1389 selbst Kanzler wurde, und seinen Nachfolger Gerson rücksichtlich der uneigennützigsten Verwaltung des Amtes maasgebend, und machen die Klage Gersons über Mangel an anständigen Unterhalt — ohne sein Decanat — begreiflich; denn er besass zwar auch noch seit 1390 durch Clemens VII. ein Beneficium [4]), aber auch dieses scheint die Subsistenz nicht gesichert zu haben, sonst würde er schwerlich klagen, dass er für seinen Unterhalt gleichsam „betteln gehen" müsse. Aber ohne Zweifel hatte ihm der Herzog von Burgund in Berücksichtigung dieser Umstände das Decanat zu Brugge verliehen, und es blieb also nur die Frage, wie weit seine Amtsführung zu Paris mit der Residenz zu Brugge vereinbar sei.

Gerson fügt, um das Ungenügende der erwähnten Gründe zu decken, noch weitere hinzu. „Er könne in Paris wenig nützen, während es viele andere Lehrer dort gebe, die für die Stelle sich weit besser eignen und die von ihm gefühlten Lasten gar nicht darin finden würden. Zwar sprechen die Freunde viel von seinem wohlthätigen Einflusse, aber das heisse seine Kräfte überschätzen, und würde unerträgliche Anmassung sein, sich Anderen derart vorzuziehen [5]). Mit ähnlichen Reden habe man auch Benedict in seiner

---

[1]) „Tractatus duo adversus Cancellarium Parisiensem" in Gerson. Opp. I, 723—778. — [2]) Der Kanzler der Universität Toulouse forderte 20 Francs, die der römische Stuhl auf 12 reducirte; der Pariser Kanzler verlangte blos 10 Fr. (l. c. 765). — [3]) Ibid. 741. — [4]) Opp. III, 987, und zwar hatte es ihm der Papst „motu proprio" verliehen. — [5]) Opp. IV, 726. „Pro praesentia mea nil allegari boni potest, nisi spes quaedam aliis proficiendi quam fingunt quidam, utinam non caeco judicio rapti de exiguitate

Abneigung gegen die Cessio bestärkt, als wenn mit seiner Cessio es auch um die Kirche geschehen wäre. Sein ängstliches Wesen stehe schlecht zu einer nach aussen einflussreichen Wirksamkeit [1]), er sei mehr für ruhige Contemplation geschaffen, und um sich diesem Berufe zu widmen, hätten auch Gregor von Nazianz, Papst Cölestin (V.) und Andere ihre Stellen aufgegeben. Würde er zu einem Bisthume berufen, kein Mensch würde ihm rathen, Kanzler zu bleiben. Wenn man sage, das Wohl des Staates und das Beste Anderer erfordere, dass er bleibe, so gebe er zu bedenken: „Was nützt es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewinnt, aber an seiner Seele Schaden leidet!“ Auch die Schande wegen einer so schnellen Aenderung verdient keine Berücksichtigung, denn das Leben des Christen soll nicht nach dem Gerede des Volkes, sondern nach der Reinheit des Gewissens beurtheilt werden.“ Der Hauptgrund ist hier, dass seine Individualität sich mehr für das contemplative als thätige Leben eigne. Dieser hatte ihn wohl am meisten zu seinem Entschlusse bestimmt, aber seine Freunde fanden auch diesen Grund nicht gewichtig genug; sie wussten den Herzog von Burgund für die Sache zu interessiren, und dieser, dem Gerson nächst Gott Alles zu danken hatte, liess ihm die Weisung zukommen, auf seiner Kanzlerstelle zu verbleiben [2]). Gerson gehorchte und war auf der Reise nach Paris begriffen, als ihn ein Unfall traf, der ihn nach Brugge zurück und für längere Zeit auf das Krankenlager brachte, so dass das Kanzleramt einstweilen durch einen Substituten musste versehen werden [3]). Welcher Art dieser Unfall war, erfahren wir nicht; indessen schreibt Gerson den Studenten des Collegs Navarra, er müsse zwar unbeweglich auf dem Rücken liegen, sei aber weder an Lectüre noch an Gebet und Betrachtung gehindert, wodurch der Schmerz des Körpers wie die Besorgniss des Geistes gemildert würde [4]). Ist die Aeusserung eines Gegners Gersons auf dem Concile zu Constanz, der bezüglich eines von Gerson geführten Beweises sagte: „Der Beweis hinke mit einem Fusse, wie der Beweisende selbst“ [5]), wörtlich zu nehmen, so ist damit Alles erklärt: Gerson hatte sich wahrscheinlich durch einen Fall den Fuss gebrochen oder verrenkt und wurde unvollkommen geheilt.

---

mea, quae quam ad hoc inutilis sit sentio et dudum experior ....“ — und 727: „Quam intolerabilis esset error atque superbia in me vel in aliis, de me talia cogitare, et sic praeferri velle qualiter simia deformis foetum suum caballis anteponit....“ Die Sprache der Bescheidenheit ist etwas forcirt und legt es sehr nahe, zu muthmassen, Gerson habe sich neben den anderen Gründen auch irgendwie zurückgesetzt gefühlt. — [1]) „Consideretur quod repugnante natura vel consuetudine, quae altera natura est, nil unquam feliciter agitur. Est autem natura mea et consuetudo ad agibilia prorsus inepta, scrupulosa, iners, formidolosa, levissime perturbata, ut plus millies experior jugiter....“ — [2]) Schreiben Gersons aus Brugge vom 27. April (ohne Jahreszahl) IV, 723. „Mandatus sum ab illo, cui post Deum me et omnes operas meas debeo, Dominum meum, Dominum Burgundiae loquor, cujus utinam aliud circa me modestius, humilius, salubriusque consilium extitisset, ignoscat Deus idipsum consulentibus.“ — [3]) Ibid. „Obediens ibam, sed impedivit iter meum, qui olim asinae Balaam obstitit — substituo eum pro exercendis omnibus quae praesens agerem ...“ — [4]) Schreiben an die Zöglinge von Navarra ibid. 724. — [5]) Opp. V, 746. „Argumentum pro simili semper claudicat uno pede sicut arguens.“

Während seines Aufenthaltes in Brugge hat Gerson wenigstens den ersten Theil seiner Vorlesungen über das „geistige Leben der Seele“ schriftlich ins Reine gebracht [1]), die „Vorlesungen über Marcus“ herausgegeben [2]), die in diesen Vorlesungen bereits angekündete [3]) populäre Anleitung zum contemplativen Leben „von dem Berge der Betrachtung“ verfasst und vielleicht auch noch die damit verwandte „von der geistlichen Armuth“ [4]). Diese Vertiefung in den Geheimnissen des contemplativen Lebens während seines Krankenlagers hindert ihn nicht, sich um die Zustände der Universität Paris lebhaft zu kümmern, vielmehr denkt er darauf, wie seine aus Brugge geschriebenen Briefe an die Zöglinge des Collegs Navarra [5]) und an einen Professor der Theologie zu Paris zeigen [6]), das theologische Studium zu reformiren, durch Pflege einer den grossen Bedürfnissen der Zeit entsprechenden practischen Richtung. Seine nach der Rückkehr nach Paris gehaltenen Vorlesungen gegen „verkehrte Wissbegierde“, wie seine „speculative und practische Mystik“ sind auf diese Reform gerichtet und daher nur als reife Früchte jener Keime zu betrachten, die in den eben erwähnten zu Brugge verfassten Schriften und Briefen ausgestreut liegen. Für das Verständniss dieser Reform der Theologie, wie sie Gerson beabsichtigte, ist eine genauere Würdigung des Zustandes der theologischen Wissenschaft im XIV. Jahrhunderte unerlässlich. Wir werden diesen Zweck am sichersten erreichen, wenn wir das theologische System des nach Duns Scotus bedeutendsten Theologen dieser Zeit, des Wilhelm Occam, eingehender betrachten.

Die scholastische Theologie hat ihre Entwicklung aus und in dem Gegensatze des Glaubens und Wissens gewonnen. Zwar ist in den mannichfachsten Wendungen es gerade als Aufgabe der Scholastik bezeichnet worden, diesen Gegensatz aufzuheben, dem kirchlichen Dogma durch speculative Construction den Charakter der Rationalität zu geben, die Einheit von Theologie und Philosophie herzustellen, das Denken mit dem Sein, d. h. den historisch gegebenen Inhalt des christlichen Glaubens mit dem Selbstbewusstsein des

---

[1]) Für die Zeitbestimmung sind zwei Anhaltspunkte gegeben in diesen dem Bischofe von Cambray übersandten Vorlesungen; nemlich die Stellen: III, 33. „errant circa Dominium summi Pontificis qui pro quolibet delicto occulto aut etiam publico non contrario directe usui potestatis suae, ab ejusdem obedientia tamquam a non papa discederent . . .“ und p. 36 „ad videndum substractionis factae justificandae vel cassandae rationem“, so dass sie also nach der Substraction und vor der Rückkehr Gersons aus Brugge geschrieben sind. — [2]) IV, 213. Lect. sup. M. „Placuit paternae providentiae supernae majestatis me per aliquot jam tempora in deserto tribulationis et cujusdam solitudinis collocare, ubi quale manna contemplationis in deserto solitudinis veri Israelitae comedunt, et si non pleno ore comedere, degustare tamen datum est . . .“ was nur für sein Krankenlager zu Brugge passt. — [3]) Ibid. Spero Deo propitio me super hac materia contemplationis — quaedam posterius locuturum, atque non tam ex nostra quam aliorum sententia neque tam magistrali locutione quam collocutione familiari, non demum polito curiosoque sermone sed quotidiano loquendi more . . . .“ und in einem Schreiben an einen Ungenannten IV, 723 „de hac materia olim Burgis (Brugge) in lecto valetudinis meae conscripseram.“ — [4]) „De paupertate et mendicitate spirituali“ III, 487—570. Angekündet in der letzterwähnten Schrift de monte contemplationis IV, 574. — [5]) Opp. I, 107—113. — [6]) Ibid. 122.

Geistes derart zu vermitteln, dass der überschwengliche Inhalt des Dogma aus seinem transcendenten Jenseits in die concrete Wirklichkeit, in die immanente Gegenwart des Selbstbewusstseins herübergenommen werde [1]), und es hat nicht an solchen gefehlt, die der Scholastik desshalb den Vorwurf des Rationalismus gemacht haben, den Andere wieder durch den Beisatz des „supranaturalen" entkräftigen zu müssen glaubten. Es muss auch zugestanden werden, dass diese Auffassung an einzelnen Stellen, namentlich aus der ersten Periode der Scholastik eine gewisse Berechtigung hat; so wenn Anselmus in der Vorrede seiner Schrift „Cur Deus homo" die Nothwendigkeit des christologischen Dogma zu zeigen, d. h. ein Wissen darüber zu gewähren verspricht [2]); oder wenn Richard von St. Victor die Anforderung stellt, sich nicht mit dem gegebenen Inhalte des Glaubens zu begnügen, sondern zum Wissen fortzuschreiten [3]), und selbst für den Fall, dass wir nicht zum Ziele gelangen, uns mit der Freude zu trösten, es doch versucht zu haben [4]); nicht geniessen solle man blos, was Frühere — das Alterthum — in der Erkenntniss errungen, sondern auch Neues hinzufügen; denn derselbe Gott, der zur Erhaltung des äusseren Menschen stets neue Früchte reifen lasse, werde auch für den inneren Menschen neue Fortschritte der Erkenntniss gewähren [5]). Allein diese und ähnliche Stellen im Zusammenhange des Ganzen erfasst, wollen weder den Glauben im Wissen aufgehen lassen oder ihn dadurch entbehrlich machen, noch auch nur den Begriff des Wissens, im strengen Sinne des Wortes, für den gesammten Glaubensinhalt urgiren, sondern lassen den Gegensatz im Principe bestehen und streben nur eine subjective Ausgleichung desselben an. Nach Anselmus ruht alles Wissen auf dem Glauben, ist durch diesen seinem Inhalte nach bedingt und gewährt selbst da, wo es den Charakter des reinen Wissens — der Denknothwendigkeit — zu haben scheint, keine objective sondern blos subjective Gewissheit, bis es durch die Offenbarung bestättiget

---

[1]) Baur, Lehre von der Dreieinigkeit. Tübingen 1842, B. II, S. 346, 53 u. s. w. Das in diesem Werke gegebene Urtheil über die Scholastik ist zwar weit anerkennender, als jenes in der „Lehre von der Versöhnung" Tübingen 1838, S. 147 u. s. w. ausgesprochene, ist aber ganz durch die speculative Gesammtanschauung Baurs bedingt. — [2]) Lib. I, c. 2. „In secundo autem libro similiter quasi nihil sciatur de Christo monstratur non minus aperta ratione et veritate — ex necessitate omnia quae de Christo credimus fieri oportere . . ." Mehrere Parallelstellen bei Hasse, Anselm von Canterbury, Leipzig 1852, B. II, 52, auch bei Baur l. c. II, 350. — [3]) De Trinitate, Prolog, p. 337, T. I, edit. Colon. 1621. „Parum debet nobis esse quae recta et vera sunt de Deo credere, sed satagamus quae credimus intelligere. Nitamur semper, in quantum fas est, vel fieri potest, *comprehendere ratione quod tenemus ex fide.*" p. 338. „Parum debet nobis esse quae vera sunt de aeternis credere, nisi detur et hoc ipsum, quod creditur, cum rationis attestatione convincere; nec nobis sufficiat illa aeternorum notitia, quae est per fidem solam, nisi apprehendamus et illam quae est per intelligentiam, si necdum ad illam sufficimus, quae est per experientiam." — [4]) L. c. lib. III, c. 1, p. 359. „Quid si non detur pervenire quo tendo? — Gaudebo tamen inquirendo faciem Domini mei semper pro viribus cucurrisse, laborasse, desudasse. Et si contingat prae nimia viae prolixitate, asperitate, arduitate deficere, nonnihil effeci, si veraciter mihi dicere contingat, feci quod potui, quaesivi et non inveni illum, vocavi et non respondit mihi." — [5]) Prologus ad expositionem tabernaculi foederis, Tm. II, p. 1.

ist [1]). Richard von St. Victor zieht sogar, über Hugo von St. Victor hinausgehend, förmliche Schranken zwischen den beiden Gebieten des Glaubens und Wissens. Hugo hatte unterschieden zwischen dem was aus der Vernunft, was der Vernunft entsprechend, was über der Vernunft und was gegen die Vernunft ist [2]). Das erste ist, weil vernünftig, nothwendig, das zweite beweisbar, das dritte wunderbar, das vierte unglaublich; das erste und vierte liegen ausserhalb der Sphäre des Glaubens, denn was an sich gewiss ist, kann nicht geglaubt werden [3]), und was gegen die Vernunft ist, wieder nicht, weil da jeder Grund der Zustimmung fehlt: also umfasst der Glaube nur das in sich, was der Vernunft gemäss und was über der Vernunft ist; rücksichtlich des ersteren, wohin Hugo die Lehre vom Dasein und Wesen Gottes rechnet, wird der Glaube durch die Vernunft unterstützt und diese durch den Glauben vollendet, denn wenn auch die Wahrheit des Glaubens nicht begriffen wird, so erfährt sie doch auch keinen Widerspruch von der Vernunft; rücksichtlich dessen aber, was über die Vernunft hinausgeht — das gesammte Gebiet der positiven Wahrheit, Trinität, Incarnation u. s. f. — wird der Glaube nicht durch Vernunftgründe (ratione ulla) unterstützt, weil ja eben die Vernunft seinen gesammten Inhalt nicht fasst, aber es ist doch etwas da, was die Vernunft mahnt, ihn ehrfurchtsvoll aufzunehmen, wenn sie ihn auch nicht begreift. Richard lässt nun das „Widervernünftige" Hugos fallen, das dieser auch nicht weiter erörtert, und setzt statt dessen neben dem „Uebervernünftigen" ein ausserhalb der Vernunft Liegendes. Ueber der Vernunft ist ihm [4]), was sich weder durch Erfahrung noch Speculation vollständig ergründen lässt, ausser der Vernunft aber, was Erfahrung und Philosophie (argumenta) gegen sich hat; im Gebiete des ersteren ist jeder Versuch des Beweises unzureichend, im Gebiete des letzteren zeigt sich der Inhalt mit der Anforderung des Denkens im Widerspruch. Ersteres beweisen wir wohl durch Autorität, bekräftigen es durch Gründe und überzeugen davon durch Analogien; aber was wir bewiesen haben, begreifen wir doch nicht, weil es eben über die Grenze unserer Erfahrung hinausgeht. Von letzterem gewinnt man Ueberzeugung durch Wunder und Autorität oder nimmt es als geoffenbart hin. So sind die Ungläubigen durch die Fülle der Wunder davon überzeugt worden, die Gläubigen werden es täglich durch die Autorität der hl. Schrift und die prophetischen Männer werden desselben durch die vielfache Art göttlicher Offenbarung gewiss. Aber immer bleibt es der Art, dass, ohne den Glauben, es auch von Jenen nicht bewiesen werden kann, die es aus göttlicher Offenbarung haben. Daher sind zu seiner Bemühung mehr (potius) Wunder nöthig als Beispiele, mehr Autoritäten als Beweise, mehr Hin-

---

[1]) „Cur Deus homo" c. 1. „In quo tamen si quid dixero, quod major non monstret autoritas, sic volo accipi, ut quamvis ex rationibus, quae mihi videbuntur quasi necessarium concludatur, non ob hoc tamen omnino necessarium, sed tantum sic interim videri posse dicatur." — [2]) De Sacramentis lib. I, P. III, de cognitione divinitatis c. 30 cf. Liebner Hugo von St. Victor p. 185. — [3]) „Quae sunt ex ratione omnino nota sunt et credi non possunt quia sciuntur." — [4]) De contemplatione lib. IV, c. 8, l. c. p. 285.

weisung auf die Offenbarung als auf die Vernunft. Ist also Ersteres der Art, dass die Vernunft zu seiner Erkenntniss nicht gelangen kann, wenn sie nicht durch göttliche Offenbarung oder authentische Zeugnisse unterstützt wird und findet sie erst, wenn sie diese Zeugnisse gläubig aufnimmt, erläuternde und bestättigende Gründe dafür, so muss es als über der Vernunft seiend betrachtet werden. Und ist Letzteres der Art, dass wenn es auch durch Wunder und auf Autorität hin geglaubt wird, doch jeder Versuch der Vernunft, es mit sich in Einklang zu bringen, zusammenfällt, ja überhaupt die Vernunft ohne den Glauben hier gar nichts vermag, so nennen wir es mit Recht nicht blos über sondern auch ausser der Vernunft seiend [1]), z. B. die Trinitätslehre, die Lehre von der Gegenwart Christi in der Eucharistie. Die ganze Auseinandersetzung, in welcher das ausser und gegen die Vernunft in einander läuft, giebt den Beweis, dass die Anklage des hl. Bernard gegen Abälard, er habe gegen Vernunft und Glaube die Wahrheit des Glaubens durch die Vernunft begreiflich machen wollen [2]), nicht vergessen war. Die bekannte Alternative, durch welche die speculative Theologie das Gewicht solcher Zeugnisse zu entkräften sucht, als habe man dann nur die Wahl zwischen einem vernunftleeren Glauben und einer glaubenslosen Vernunft, bildet gegen die Scholastik keine Instanz, da diese auch in dem Glauben einen vernünftigen Inhalt nicht in Abrede stellt, nur dass die Vernunft in ihrem dermaligen Stande ihn nicht zu erfassen vermag, und eben darum die Vernunft auch des Glaubens zu ihrer Vollendung bedürftig ist. Es ist somit in der Scholastik eine Sphäre des Glaubens anerkannt, deren Inhalt dem Wissen, der Vernunft, verschlossen bleibt, während eine andere Seite der Vernunft zugängiger erscheint, aber nur unter Voraussetzung des Glaubens (credo, ut intelligam); der Inhalt der Offenbarung bleibt daher stets über und ausser der blosen Vernunft, kann daher niemals im Wissen oder Selbstbewusstsein des menschlichen Geistes aufgehen oder diesem immanent werden und die Con-

---

[1]) „Illa posteriora ejusmodi sunt, ut cum fuerint miraculis vel autoritatibus probata et credita, si super his humanam rationem consulimus, ejusque consiliis acquiescere disponimus, totum statim labefactari incipiet, quicquid fidei ratio in his prius ratum tenebat. Et omnino in eorum investigatione, discussione, assertione, nil facit ratio humana, nisi fuerit fidei admixtione subnixa. Recte ergo quae ejusmodi sunt non solum supra rationem sed etiam praeter rationem esse dicuntur . . .“ Ganz kurz giebt er die Differenz des supra und praeter rationem in seiner Abhandlung „de animi praeparatione“ c. 86, l. c. I, 226. „Illa supra rationem sed praeter rationem non sunt, quae quamvis ratio patitur esse, nulla tamen ratione investigari vel convinci possunt. Illa autem dicimus et supra rationem et praeter rationem esse, quibus videtur omnis ratio humana contraire. Qualia sunt ea quae de Trinitatis unitate credimus et multa, quae de corpore Christi indubitata fidei autoritate tenemus. Quod enim in una et simplici natura triplex persona sit, vel quod unum idemque corpus eodem tempore in diversis locis esse possit, *nulla humana ratio patitur* et hujusmodi assertionibus omnis absque dubio ratiocinatio reclamare videtur. — [2]) Opp. S. Bernardi ed. Mabillon T. I, p. 644, epist. 190. „Dum paratus est de omnibus reddere rationem quae sunt supra rationem, et contra rationem praesumit et contra fidem. Quid enim magis contra rationem, quam ratione rationem conari transscendere? Et quid magis contra fidem quam credere nolle quicquid non possit ratione attingere?“

sequenz dieses Gegensatzes spricht sich schon im XII. Jahrhundert in Johann von Cornwall dahin aus, dass die Philosophie im Gebiete des Glaubens weder berechtiget noch auch nur befähiget sei, mitzusprechen [1]). Daher bleibt selbst auf dem Höhepunkte der Scholastik und gerade bei dem klarsten Denker des Mittelalters, Thomas von Aquin, der, wie er der aristotelischen Philosophie zu einer entscheidenden Stimme im Gebiete der Theologie verholfen, so auch durch diese Philosophie eine Vollendung des Gedankens erlangt hat, die ihn für die gesammte Kirche seiner und der späteren Zeit zur leitenden Autorität der Schule erhob, dieser Gegensatz zwischen Glauben und Wissen ungeschwächt. Man darf nur einen Blick in seine „Summa theologica" werfen.

Die natürliche Erkenntniss der Vernunft hat nach ihm im Gebiete des Sinnlichen ihren Ausgang und ihre Grenze, daher kann sie Gott höchstens als Ursache des Seienden erkennen, aber nicht seinem Wesen nach [2]); dieses um so weniger, als selbst die Offenbarung uns zwar eine vollkommenere Erkenntniss Gottes gewährt, aber sein Wesen in diesem Leben uns auch nicht enthüllt [3]); daher ist auch die Trinität auf natürlichem Wege nicht erkennbar, ja jeder Versuch dazu derogirt dem Glauben in zweifacher Weise; einmal tritt er der Würde des Glaubens zu nahe, der seinem Inhalte nach das Gebiet der Vernunft übersteigt, und dann bestärkt er die Ungläubigen in ihrem Unglauben, indem er Gründe anführt, die nicht zwingender Natur sind und damit den Wahn erzeugt, als ruhe der Glaube auf solchen Gründen [4]); denn dieser muss, eben weil er die Vernunft übersteigt, nicht durch menschliche Gründe, sondern durch Erweise göttlicher Kraft, durch Thaten, wie sie nur Gott vollbringen kann, bewiesen werden [5]). Die Theologie, als auf Autorität beruhend, führt ihre Beweise durch Autorität und alle menschlichen, der Philosophie entnommenen Beweise gewähren nur Wahrscheinlichkeit [6]), sind gleichsam der Theologie fremd. Denn bei den Nichtgläubigen genügt es, die Möglichkeit des Glaubensinhaltes nachgewiesen zu haben [7]). Ja sogar das durch die Vernunft Erkennbare muss, um Gewissheit darüber zu erhalten, durch den Glauben erfasst werden, einmal um schneller zur Erkenntniss der göttlichen Wahrheit zu kommen, dann um diese Erkenntniss allgemeiner zu machen, und endlich der grösseren Gewissheit wegen, denn in göttlichen Dingen ist die Vernunft sehr schwach (multum deficiens) [8]). Ist also das Gebiet des Glaubens

---

[1]) Die Stelle aus dem „Eulogium Magistri Joannis Cornubiensis in Martene und Durand thesaur. V, 1697 bei Baur, Dreieinigkeit, II, 569. — [2]) Summa P. I, Quaest. XII, art. 12. — [3]) Ibid. art. 13. „Licet per revelationem gratiae in hac vita non cognoscamus de Deo, quid est; et sic ei quasi ignoto conjungamur, tamen plenius ipsum cognoscimus, in quantum plures et excellentiores effectus ejus nobis monstrantur . . . ." — [4]) I, Quaest. XXXII, art. 1. — [5]) P. III, Quaest. XLIII, art. 1. — [6]) P. I, Quaest. I, art. 8. „Sacra doctrina hujusmodi auctoritatibus utitur quasi extraneis argumentis et probabilibus, auctoritatibus autem canonicae Scripturae utitur proprie et ex necessitate arguendo." — [7]) I, Quaest. XXXII, art. 1. „Quae fidei sunt, non sunt tentanda probari nisi per auctoritates his, qui auctoritates suscipiunt: apud alios vero sufficit defendere, non esse impossibile quod praedicat fides." — [8]) II[2], Quaest. II, art. 4.

nicht mit dem des Wissens identisch, und das Verhältniss des Geistes zu jedem dieser Gebiete anders normirt, so kann auch Eine Wahrheit von Einem und demselben in derselben Beziehung nicht zugleich gewusst und geglaubt werden, denn das Wissen, als auf erkannten Principien ruhend, führt Evidenz mit sich, der Glaube aber eine in freier Hingabe wurzelnde Gewissheit; wohl aber kann der Eine wissen, was der Andere glaubend festhält [1]). Dieses das Verhältnis des Glaubens zum Wissen nach Thomas von Aquin. Ist demzufolge der Glaube seinem gesammten Inhalte nach, weil über die Vernunft hinausgehend, dem vollen Verständnisse, dem Wissen, verschlossen, bleibt er undurchdringlich für die natürliche Sehekraft der Vernunft und kann er nur verstanden werden, so weit er aus sich selbst — durch eine höhere Gnade — dieses möglich macht, so bleibt alle wissenschaftliche Behandlung des Glaubens in einem äusserlichen Verhältnisse zu ihm und statt einer in die Tiefe des Wesens eindringenden Forschung können wir da nur einer wohldisciplinirten Reflexion begegnen. Mit der blos äusserlichen Aufnahme des Dogma begnügt sich aber der Geist nicht; er ringt, ihm eine Seite abzugewinnen, durch welche eine Verbindung mit seinen übrigen Anschauungen und Erkenntnissen möglich wird, um, was einer organischen Einheit widerstrebt, wenigstens in einem strenggefügten Schematismus sich vorstellig zu machen. Da nun das Dogma in seiner Transcendenz der Reflexion immer dasselbe Antlitz zukehrt, so macht der überwiegend analytische Geist der Scholastik selbst eine Reihe von Momenten desselben ausfindig, die er, durch einen sehr leicht erklärbaren psychologischen Hergang, als Momente der Sache selbst betrachtet [2]), und an welchen er den nöthigen Stoff hat, um wenigstens formell dem Drange des Wissens zu genügen. Denn es handelt sich jetzt darum, den Widerspruch zu überwinden, in welchem das Dogma zu dem sonstigen Inhalte des Bewusstseins steht; dieses geschieht in der Regel, indem der Widerspruch nur als ein scheinbarer, auf Geltendmachung nur des einen oder anderen Momentes des Dogma, nicht seines substanziellen Inhaltes ruhender nachgewiesen wird, und ist Sache der Distinction, in deren Subtilität die Meisterprobe dialectischer Tüchtigkeit erkannt wird. Da aber diese einzelnen Momente selten in einer wesentlichen Beziehung zur Sache selbst stehen, sondern meistens willkürliche Gesichtspunkte sind, von denen aus man die Sache betrachtet, diese aber in's Endlose sich vervielfältigen können, so wird des Fragens und Einwendens und damit auch des Distinguirens kein Ende; die Sache selbst, die damit nicht klarer wird und ihrer Natur nach keine Kritik verträgt, tritt in der Behandlung immer mehr zurück und dagegen das Interesse an den Ansichten anderer Magister in den Vordergrund. Die scholastische Methode, namentlich in der

---

[1]) Summa II², Quaest. I, art. 4. 5. — [2]) Gerson schon rügt dieses „de mystica theolog. specul. Opp. III, 370. „Etsi naturae rerum sic se habeant, ut intellectus negotians circa eas possit uti talibus abstractionibus ad faciliorem intelligentiam, nihilominus scire debent, non taliter distingui rem eandem qualiter potest eam intellectus indistinctam secernere, alioquin res eadem a se ipsa reali distinctione differet . . . .“

letzten Periode der Scholastik, erscheint daher als ein zwar sehr scharfsinniges und complicirtes, aber nichtsdestoweniger den Geist leer lassendes Spiel mit willkürlich combinirten Begriffen, deren objective Wahrheit durch die strenge Form des Syllogismus mehr vorausgesetzt als erwiesen wird. Je mehr bei dieser Methode alle Kraft und Schärfe des Geistes an die blosen Formen des Denkens verschwendet wird, desto grösser ist der Lärm und das Gedränge um neue Formen. Jeder will die Anderen überbieten in überraschenden Quästionen, herausfordernden Propositionen, künstlich ineinandergeschlungenen Argumenten, genau abgezirkelten Definitionen, haarspaltenden Distinctionen und in's Unabsehbare laufenden Partitionen. Aber, wie bemerkt, die Meisterschaft des Scholastikers bewährt sich immer in der Distinction; sie muss die Widersprüche nicht blos zwischen Vernunft und Autorität, sondern auch zwischen Autorität und Autorität ausgleichen, den faulen Fleck des Beweises decken, der Einwendung das Bein unterstellen und die Vermittlung der abweichenden Meinung des Magisters mit der kirchlichen Lehre übernehmen; auf ihr ruht das ganze Gebäude dieser künstlichen Einheit von Glauben und Wissen. Die schwachen Seiten dieses Systems, das zuletzt in einem abstracten, unhaltbaren Formalismus zu verlaufen droht, der bei aller Fülle des Scharfsinnes doch nur mehr den Schein des Wissens, als wahre wissenschaftliche Erkenntniss gewährt, dargelegt, die Zuversicht, durch die Waffe des Syllogismus auch in die Tiefe der Gottheit dringen zu können, erschüttert zu haben, ist das Verdienst des durch Occam erneuerten Nominalismus, wenn man anders hier ein Verdienst und nicht vielmehr nur die nothwendige Folge einer eingeschlagenen Richtung erkennen will.

Occam [1]) geht in seinem Commentare zu den Sentenzen von dem Begriffe des Erkennens und Wissens aus. Es giebt, sagt er, anschauliche (notitia intuitiva) und abstracte Erkenntniss; letztere lässt sich in zweifacher Weise auffassen, einmal als das von vielen Einzelheiten Abstrahirte und ist dann Erkenntniss eines Allgemeinen (universalis abstrahibilis a multis), und existirt dieses Allgemeine als wahre Qualität in der Seele subjectiv (quod potest teneri probabiliter), so kann es auch intuitiv erfasst werden, und abstracte und intuitive Erkenntniss fallen hier zusammen. Dann nennt man aber auch abstracte Erkenntniss, was durch Abstraction von dem wirklichen Sein oder Nichtsein einer Sache und ihrer zufälligen Verhältnisse und Eigenschaften gewonnen ist, nicht als wenn auf diesem Wege ein anderer Inhalt erlangt würde als bei der intuitiven Erkenntniss, nein, dieser bleibt in beiden Erkenntnissarten derselbe; aber das Verhältniss des Erkennenden zum Erkenntnissobjecte ist in beiden Fällen ein anderes; die anschauliche Erkenntniss gewährt

[1]) Ich habe für die Darstellung benützt: „Argutissimi atque ingeniosissimi tam philosophicarum quam theologicarum difficultatum disquisitoris magistri Guilelmi de Ocham anglici, super IV libros sententiarum subtilissimae quaestiones earumque decisiones, cum quantis maximis fieri potuit labore atque solertia correctae. Impressum Lugduni 1495. Nebst Occams „Centilogium theologicum".

unmittelbares Wissen vom Sein oder Nichtsein einer Sache; vermöge der abstracten Erkenntniss aber lässt sich von einem zufällig Seienden nicht mit Evidenz wissen, ob es ist oder nicht ist, inwiefern ja bei der abstracten Erkenntniss vom wirklichen Sein oder Nichtsein abstrahirt wird, sondern dieses ist nur möglich durch anschauliche Erkenntniss, mit welcher alle Erfahrung beginnt, sei es im Gebiete des Sinnlichen oder Geistigen, wodurch erst die Möglichkeit der Erkenntniss des Nothwendigen, des Wissens, gegeben ist [1]). In dieser anschaulichen Erkenntniss, auf welcher für das Gebiet der Natur wie des Geistes alles Wissen ruhen soll, spricht sich der Empirismus Occams aus, der jedoch nicht mit Consequenz durchgeführt ist. Im Grunde blickt dieses schon in seiner Definition des Wissens durch. Das Wissen nemlich ist ihm die durch den Syllogismus vermittelte evidente Erkenntniss eines nothwendig Wahren, wodurch es sich vom Meinen und Glauben wie von Erkenntniss des Zufälligen und der ersten Principien unterscheidet [2]). Occam vereinigt hier die sonst auseinander gehaltenen Momente der „Evidenz" und der „Nothwendigkeit" und mit Recht, da ohne Erkenntniss der Nothwendigkeit auch eine volle Evidenz der Erkenntniss nicht gegeben ist. Durch diese Fassung des Begriffes des Wissens ist die Frage entschieden, ob die Theologie Wissenschaft im strengen Sinne des Wortes sei [3])? Thomas von Aquin hatte den wissenschaftlichen Charakter der Theologie begründet durch Unterscheidung zwischen Wissenschaft, die auf Principien ruht, welche durch die Vernunft erkennbar sind, und einer solchen Wissenschaft, die nur durch das Licht eines höheren Wissens erkennbare Principien zur Grundlage habe [4]). Occam glaubt die Theologie nicht als Wissenschaft im eigentlichen Sinne nehmen zu dürfen, wiewohl er zugiebt, dass an sich durch Gottes Allmacht auch ein eigentliches Wissen von der theologischen Wahrheit statt finden könne

---

[1]) Prolog. Quaest. I. „Et universaliter omnis notitia incomplexa termini vel terminorum seu rei vel rerum virtute cujus potest evidenter cognosci aliqua veritas contingens maxime de praesenti, est notitia intuitiva. Abstractiva autem est ista virtute cujus de re contingenti non potest sciri evidenter utrum sit vel non sit et per illum modum abstrahit notitia abstractiva ab existentia vel non existentia. Similiter per notitiam abstractivam nulla veritas contingens maxime de praesenti potest evidenter cognosci. Et tamen certum est, quod illae veritates possunt evidenter cognosci: et omnis notitia complexa terminorum vel rerum signataram ultimate reducitur ad notitiam incomplexam terminorum vel rerum signatarum; ergo isti termini vel res una alia notitia possunt cognosci, quae sit illa, virtute cujus possunt evidenter cognosci tales veritates contingentes. Et illa notitia est intuitiva, a qua incipit experimentalis notitia, quia universaliter ille, qui potest accipere de aliqua veritate contingenti experimentum et mediante illa de veritate necessaria habet aliquam notitiam incomplexam de aliquo termino vel de re, quam non habet ille qui non potest sic experiri, et ideo sicut scientia illorum sensibilium quae accipitur per experientiam incipit a sensu et a notitia intuitiva sensitiva illorum sensibilium, ita universaliter notitia scientifica istorum pure intelligibilium accepta per experientiam incipit a notitia intuitiva illorum intelligibilium." Es kann auch eine notitia intuitiva de re non existente geben, inwiefern das Object bereits destruirt ist; so habe ja auch Gott notitia intuitiva von Allem was ist und nicht ist. — [2]) „Scientia est notitia evidens veri necessarii nata causari per praemissas applicatas ad ipsum per discursum syllogisticum." — [3]) Prolog. Quaest. III, c. 4. — [4]) Summa I, Quaest. I, art. 2.

und vielleicht bei Einzelnen in Bezug auf gewisse Wahrheiten sich wirklich finde. Seine Gründe sind:

Was mit Evidenz erkannt ist, das ist entweder an sich, oder durch an sich Bekanntes oder durch Erfahrung mittelst der Anschauung bekannt und zwar mittel- oder unmittelbar. Aber all dieses findet nicht statt bezüglich des Glaubensinhaltes; er ist nicht an sich bekannt, sonst wäre er ja auch den Ungläubigen bekannt; noch kann er aus an sich Bekanntem erschlossen werden, sonst müsste durch richtig geleitete Fragen jeder Ungläubige zur Annahme bestimmt werden können; auch ist er nicht durch Erfahrung bekannt vermöge einer mittel- oder unmittelbaren intuitiven Erkenntniss, weil auf dem Gebiete der Erfahrung und Anschauung Gläubige und Ungläubige sich gleich stehen, und demgemäss die letzten wie die ersten zu einem evidenten Wissen dessen, was geglaubt werden soll, müssten gelangen können. Ausserdem ist nicht mehr Grund da, dass das als nothwendig Geglaubte gewusst werde im eigentlichen Sinne, als dass die zufälligen Glaubenswahrheiten mit Evidenz erkannt sind; nun findet Letzteres nicht statt, denn sonst müsste Jeder wissen, ob er im Stande der Gnade, oder der Leib Christi auf dem Altare gegenwärtig sei, was nicht der Fall ist, sohin ist auch das als nothwendig Geglaubte nicht gewusst.

Auch das Wesen des Glaubens lässt ein Wissen nicht zu. Wer etwas mit Evidenz weiss, kann dem nicht widersprechen, blos weil er will, sondern muss zu solchem Widerspruche durch stärkere Gründe bestimmt werden, oder einen Theil des mit Evidenz Gewussten vergessen. Hingegen kann auch der gründlichste Theologe durch den blosen Willen dem Inhalte des Glaubens entgegentreten, auch ohne stärkere Gründe, weil ein auf falscher Voraussetzung ruhender Grund nicht stärker wirken kann, als der auf einer mit Evidenz erkannten Wahrheit ruht. Sohin findet evidente Erkenntniss beim Glauben nicht statt. Selbst die Berufung darauf, dass bei der Wissenschaft der Theologie der Glaube vorausgesetzt werde, findet er unhaltbar, denn niemals finden rücksichtlich desselben Objectes zwei Erkenntnissarten, hier Glaube und Wissen der Art statt, dass die eine die andere zur nöthigen Voraussetzung hat [1]); der „eingegossene Glaube" macht hier keinen Unterschied, denn wenn er in Akt tritt, wirkt er nicht anders als der erworbene, dieser aber führt nicht zum Wissen.

Ist der Theologie einmal der Charakter der Wissenschaft im strengen Sinne des Wortes abgesprochen, so wird es nicht auffallen, wenn Occam auch jene Wahrheiten des Glaubens, zu denen der Realismus noch ein inneres Verhältniss und damit ein Verständniss für die Vernunft festhielt, als ganz ausserhalb der Sphäre des Wissens liegend darstellt. Daher wird die Frage, ob Gott seinem

---

[1]) „Nunquam duo habitus judicativi circa idem objectum sic ordinantur, quod unus necessario praesupponit alium."

Wesen und Sein nach von uns erkennbar ist, negirt [1]); denn nichts kann auf natürlichem Wege von uns erkannt werden ohne vorausgegangene intuitive Erkenntniss, und wenn dieses von der Creatur gilt, wie viel mehr erst von Gott! Nur durch Negation des Geschöpflichen als solchen ist eine gewisse analoge Erkenntniss Gottes möglich. Demnach lässt sich auch „Gott" nicht definiren, denn was die Definition als solche constituirt, Gattung und wesentliche Differenz findet in Gott nicht statt [2]). Wie Gottes Wesen ist auch sein Wirken, Schaffen [3]) und Wissen [4]) unbegreiflich. Nicht einmal die Einheit Gottes hat wissenschaftliche Gewissheit, da ein Process ins Unendliche von Ursachen, deren jede von der anderen unabhängig, wohl möglich ist [5]), und es lässt sich daher für die Ewigkeit der Welt eben so viel als dagegen sagen [6]), was auch die Ansicht des Thomas von Aquin ist [7]).

Soll eine positive Erkenntniss des Glaubensinhaltes erreicht werden, so ist dieses nur durch engen Anschluss an die hl. Schrift und Kirche möglich, ihr Ausspruch kömmt in allen den Glauben berührenden Fragen zuerst und massgebend in Betracht; z. B. über die ewige Zeugung des Sohnes und Priorität des Vaters entscheidet nur die hl. Schrift und der Sprachgebrauch der Väter, denn Gründe lassen sich dafür und dagegen finden [8]); eben so kann man nur aus der Schrift erfahren, dass der Sohn nicht auch zeugen kann (gleich dem Vater) [9]). Selbst was sich zu widersprechen scheint, muss geglaubt werden, wenn es nur in der Schrift und der Lehre der Kirche begründet ist [10]). Derartige Widersprüche sind nur als scheinbare zu betrachten und dieses nachzuweisen, also wenigstens negative die Rationalität des Glaubens zu begründen, ist Hauptaufgabe der Scholastik. So hat sich Occam wie die anderen Scholastiker die Frage gestellt: ob die Einheit des göttlichen Wesens mit dem realen Unterschiede der Personen vereinbar sei? [11]) „Die Schwierigkeit der Frage, sagt er, entspringt aus der Annahme der Identität des göttlichen Wesens mit der Relation und Person; denn wenn diese drei

---

[1]) Lib. I, Q. II, Dist. 3. „Nec divina essentia nec divina quidditas nec aliquid intrinsecum Deo, nec aliquid quod est realiter Deus potest hic cognosci a nobis: ita quod nil aliud a Deo concurrat in ratione objecti." — [2]) Q. V, Dist. 8. — [3]) Q. I, Dist. 47. „Voluntas Dei sicut et essentia Dei est causa immediata omnium eorum quae fiunt, quamvis demonstrari non possit ex puris naturalibus" und Lib. II, Q. V. „Quod Deus sit causa libera respectu omnium tenendum est tanquam creditum, quia non potest demonstrari per aliquam rationem ad quam non responderet unus infidelis." — [4]) Q. I, Dist. 38. „Indubitanter est tenendum, quod Deus certitudinaliter et evidenter scit omnia futura contingentia. Sed hoc evidenter declarare et modum quo scit exprimere est impossibile omni intellectui pro statu isto." — [5]) Q. X, Dist. 2. „Difficile est vel impossibile probare contra philosophos quod non sit processus in infinitum in causis ejusdem rationis, quarum una potest esse sine alia." — [6]) Lib. II, Q. VIII. „Dico quod utraque pars potest teneri et neutra sufficienter probari." — [7]) Summa theol. I. Q. XLVI, art. 2. — [8]) Q. III, Dist. 9. — [9]) Q. III, Dist. 7. „Magis tenendum est propter autoritatem s. scripturae, quod filius non potest generare, quam propter rationem..." Ad hoc tamen, fügt er bei, addam aliquas *persuasiones*... — [10]) Q. V, Dist. 1. „Nunquam de eadem re debent concedi contradictoria nisi habeantur in scriptura s. vel ex determinatione Ecclesiae vel evidenter et consequentia formali ex talibus inferantur." — [11]) Q. IX, Dist. 2.

Momente Eins sind (una res numero indistincta), dann lässt sich schwer absehen, wie blos mehrere Relationen und Personen und nicht auch mehrere Wesenheiten sein sollten. Um diesem vorzubeugen, haben Einige geglaubt, hier blos einen idealen Unterschied (distinctio rationis) annehmen zu dürfen, was logisch unzulässig, da von demselben in derselben Beziehung Entgegengesetztes nicht praedicirt werden kann. Andere haben einen realen Unterschied festgehalten, was wieder nicht geht; eine dritte Ansicht richtet sich dahin, dass Wesen und Relation wohl real Eins, aber nicht dasselbe sind in jeder Beziehung, ex nature rei, sondern eine gewisse Nichtidentität (ex nature rei) haben, und diese genügt zur Statuirung des realen Unterschiedes der göttlichen Personen. Der Beweis dafür ist dieser — und er hält ihn für den einzig ausreichenden. — „Die erste Person (suppositum) hat ein mittheilbares Sein, sonst könnte sie es nicht mittheilen, sie hat aber auch ein unmittheilbares Sein, so dass in ihr mittheilbares und unmittheilbares Sein sich findet; sich Widersprechendes kann aber von demselben nur in Wahrheit behauptet werden bei einer gewissen Unterscheidung und Nichtidentität, also muss zwischen dem göttlichen Wesen das mittheilbar und der Relation die unmittheilbar ist, eine gewisse Nichtidentität statt finden. Und desshalb behaupte ich mit jener Ansicht, die mir zulässiger erscheint, dass Wesen, Relation und Person formell aber nicht real unterschieden sind.“ Abgesehen von dem logischen Verstosse, ohne alle weitere Vermittlung mittheilbares Sein mit Wesen und unmittheilbares mit Relation identisch zu setzen, wissen wir über die Sache nicht mehr wie zuvor und auch seine fernere Erklärung führt nicht weiter [1]).

Kann Gott nicht in seinem Wesen, sondern nur analog durch Rückschluss aus den Erscheinungen der Welt erkannt werden, und ist der Weg zu aller Erkenntniss die Anschauung, die Erfahrung, so kann auch Gott nicht das erste Object der Erkenntniss sein. Occam unterscheidet ein erstes der Zeit der Entstehung nach, ein erstes dem Inhalte nach, inwiefern dieser von allem Erkennbaren praedicirt werden müsste, und ein erstes der Vollkommenheit nach; nur im letzten Sinne kann Gott als erstes, d. h. als vollkommenstes Object der Erkenntniss betrachtet werden [2]). Die Polemik gegen den Realismus ist hier unverkennbar; dieser sprach von einer intuitiven Erkenntniss aller Dinge in Gott, da in Gott jedes Ding noch besser sich darstelle, als in sich selbst, wodurch Gott als Grund

---

[1]) „Quandocunque aliqua sunt idem omnibus modis ex natura rei, quicquid competit uni competit alteri, nisi aliquis modus grammaticalis vel logicalis impediat. Sed posito quod pater habeat omnes modos grammaticales et logicales consimiles, quales habet hoc nomen essentia, adhuc haec est vera: essentia est filius. Et haec similiter est vera: pater non est filius. Ergo illud idem negaretur de patre et affirmaretur de essentia. Nec potest hoc contingere propter aliquam diversitatem modorum logicalium vel grammaticalium, ergo praecise hoc erit ratione alicujus modi nonidentitatis inter illud quod significatur per essentiam et inter illud quod significatur per patrem. Ergo inter patrem et essentiam est ex natura rei aliquis modus nonidentitatis. — [2]) Q. I, Dist. 3.

alles wahren Erkennens wie Seins erschien [1]). Der Nominalismus Occams hat sich die Erkenntniss Gottes nicht blos durch seinen Empirismus, sondern auch dadurch erschwert, dass er Gott durchaus als abstracte Einheit fasst und alle Mannigfaltigkeit des Lebens in ihm verwischt. „In Gott ist kein realer Unterschied oder auch nur Nichtidentität, Weisheit, Güte, Gerechtigkeit, sind eben nur das Wesen Gottes selbst [2]). Alle derartigen Distinctionen sind nur Distinctionen des Verstandes. Denn ein Unterschied in Gott darf nur gesetzt werden, wo er mit Evidenz aus dem Inhalte der hl. Schrift und der Erklärung der Kirche, deren Autorität sich alle Vernunft gefangen geben muss, gefolgert werden kann. Weder Schrift noch Kirche aber berechtigen zu einem solchen Unterschiede. Ist daher von einer Mehrheit göttlicher Vollkommenheiten oder Attribute die Rede, so kann Vollkommenheit als solche an sich, die Gott selbst ist, betrachtet werden, oder als etwas von Gott und den drei Personen (conjunctim et divisim) praedicirbares; im ersten Falle giebt es nur Eine Vollkommenheit, ununterschieden dem Namen und der Sache nach, die strenge genommen weder als in Gott noch an der göttlichen Wesenheit befindlich bezeichnet werden darf, sondern in jeder Beziehung diese Wesenheit selbst ist; im zweiten Falle sind die Vollkommenheiten nur begriffliche Bezeichnungen (conceptus quidam vel signa), die gar nicht Vollkommenheiten heissen sollten, da Vollkommenheit ein Sein involvirt, und die das göttliche Wesen entweder absolute ausdrücken sollen, wie Wille, Verstand, oder beziehungsweise, wie praedestinirend, schaffend, oder negative, wie unvergänglich; dieser giebt es Mehrere, aber sie sind nicht das göttliche Wesen relativ, sondern blose Begriffe, Namen“ [3]). ›

[1]) So Scotus nach seinem Schüler Franz von Mayron; die Stelle bei Hauréau, de la philosophie scolastique T. II, p. 312. „Dicit Doctor subtilis quod notitia intuitiva est illa, quae est de re in se ipsa vel in aliquo repraesentativo eam supereminenter continente et quod divina essentia supereminenter continet omnia talia; ideo omnia cognoscuntur in ea intuitive, pro eo quod melius repraesentat quamlibet rem quam ipsa seipsam.“ — [2]) Q. I, dist. 2. „Sapientia divina omnibus modis est eadem essentiae divinae, quibus essentia divina est eadem essentiae divinae et sic de bonitate divina et justitia; nec est penitus aliqua distinctio ex natura rei vel etiam nonidentitas. Cujus ratio est quia quamvis talis distinctio vel nonidentitas formalis possit poni aeque faciliter, inter essentiam divinam et sapientiam divinam sicut inter essentiam et relationem, quia tamen est difficillima ad ponendum ubicunque ponatur, non credo eam esse faciliorem ad tenendum quam trinitatem personarum cum unitate essentiae; ideo non debet poni nisi ubi evidenter sequitur ex traditis in scriptura s. vel determinatione Ecclesiae, propter cujus autoritatem debet omnis ratio captivari. Et ideo cum omnia tradita in scriptura s. et determinatione Ecclesiae et dictis Sanctorum possunt salvari non ponendo eam inter essentiam et sapientiam, ideo simpliciter nego talem distinctionem ibi possibilem et eam universaliter nego in creaturis, quamvis possit teneri in creaturis sicut in Deo; quia credo quod pro statu isto aeque posset satis fieri rationibus probantibus non esse tres personas in una essentia in creaturis sicut in Deo; nec potest evidenter cognosci quod plus facit infinitas ad hoc quod sint plures personae in una essentia quam finitas. Quia tamen unum est expressum in Scriptura et aliud non et videtur repugnare rationi, ideo unum est ponendum et aliud negandum. — Universaliter dico, quod nunquam verificatur distingui formaliter nisi propter distinctionem realem ?. . .“ und Q. I, Dist. 35. „Nec etiam scientia distinguitur formaliter a divina essentia, sed est tanta et omni identitate eadem divinae essentiae quam essentia est eadem divinae essentiae.“ — [3]) Q. II, Dist. 2.

Fallen die göttlichen Attribute unter der in Gott alles gleichmachenden Sichel des nominalistischen Verstandes, so haben die göttlichen Ideen ein besseres Geschick nicht zu erwarten. Wie Occam in seiner Logik [1]) bei Widerlegung des Realismus auch die gemilderte Fassung des Scotus, die Universalien als nur formell verschieden von den Individuen zu nehmen, als irrational bezeichnet, so bricht er im Commentare über alle Versuche des Realismus und selbst des gemässigten Nominalismus, den Universalien irgend eine Art des Seins ausserhalb des Verstandes zu sichern, den Stab [2]), und theilt seine eigene Ideenlehre mit [3]). Voraus schickt er seine, im Gegensatze zur realistischen Annahme [4]) gefasste Definition der Idee, dass sie irgend ein Gedanke des Geistes ist, nach dem er in der Wirklichkeit zu produciren vermag [5]). Diese Ideen haben in Gott kein selbständiges Sein, sondern sind in ihm nur objectiv (unser subjectiv) als das von ihm Erkannte, ja sie sind eben das von Gott hervorbringbare [6]). Wie die Dinge von einander verschieden sind, so giebt es auch von Allem, was hervorgebracht werden kann, verschiedene Ideen; also auch von der Materie, Form und überhaupt von allen wesentlichen und integrirenden Theilen. Aber diese Ideen beziehen sich nur auf die Einzeldinge (singularia) und nicht auf die Species, wie ja auch nur Einzeldinge nach aussen producirbar sind. Von der Gattung, Differenz und den übrigen Universalien giebt es keine Ideen, man müsste denn das Universale als etwas in der Seele wirklich (subjective) Existirendes und den äusseren Dingen als Prädicat Gemeinsames betrachten. Ebenso giebt es keine Idee des Negativen, der Privation, des Bösen, der Schuld, weil Alles dieses nicht ausserhalb der Einzeldinge besteht. Wie Gott unendliche Dinge hervorbringen kann, so hat er auch unendliche Ideen. Demgemäss beantwortet Occam die Frage: ob Gott das von ihm Verschiedene durch die Idee desselben erkenne, dahin: man könne das „Durch“ entweder als bewirkende Ursache oder als Werkzeug, oder als Medium, durch das man sehe, oder endlich als das Ziel, in dem die Erkenntniss zur Ruhe kömmt, betrachten. Die drei ersten Fälle sind nicht möglich, weil die Ideen weder den göttlichen Verstand bewegen, noch dieser Verstand selbst sind, noch gleichsam das Mittlere (objectum medium) zwischen Gott und dem von ihm erkannten Anderen; sohin bleibt nur die vierte Auffassung, dass die Ideen selbst das von Gott als von ihm verschieden Erkannte sind. (Ipsae ideae sunt ipsamet cognita a Deo alia ab eo....) Es ist sohin die Idee, das Universale, nach Occam eine blose Ab-

---

[1]) Summa totius Log. c. 16, fol. 7. — [2]) Q. IV—VII, Dist. 2. — [3]) Q. V, Dist. 35. — [4]) Diese ist „idea est realiter divina essentia et tamen differt ratione ab ea.“ — [5]) „Omnis idea necessario est alicujus idealis vel ideati idea; et ideo non praecise significat aliquid unum sed significat unum et connotat aliud aliquid vel illud idem quod significat et propter hoc habet tantum quid nominis et potest sic describi: idea est aliquid cognitum a principio effectivo intellectuali ad quod activum aspiciens potest aliquid in esse reali producere. — [6]) „Ideae non sunt in Deo subjective et realiter sed tantum sunt in ipso objective tanquam quaedam cognita ab ipso quin ipsae ideae sunt ipsaemet res a Deo producibiles.“

straction des Verstandes. Scotus hatte noch aus der Nothwendigkeit, mit welcher das Allgemeine in dem Erkenntnissprocesse für den Verstand sich geltend macht, eine wenn auch nur formelle Selbständigkeit des Seins für dasselbe erschlossen [1]); auch diese negirt Occam; „ausserhalb des Verstandes, sagt er, giebt es nur Einzeldinge und jedes derselben kann den Verstand veranlassen, es unbestimmt (confuse) oder deutlich (distincte) aufzufassen; im ersten Falle unterscheidet der Verstand ein Ding nicht von dem andern, so dass er bei Sortes sich nur den Menschen denkt und durch diese unbestimmte Auffassung den Sortes nicht vom Plato unterscheidet. Das Höhere, Allgemeine, in Bezug auf Sortes, nämlich Mensch, Thier, bezeichnet aber nichts als was Sortes auch ist, nur dass es unbestimmt gedacht wird, kann aber auch den Verstand veranlassen, sich den Sortes nicht unbestimmt zu denken. Wenn ich nun sage: dieser Sortes ist Mensch, so ist damit in dem Allgemeinen — Höheren — nicht etwas von dem Niederen ausgesagt, was dieses nicht selbst wäre, denn deutlich bezeichnet würde es heissen: Sortes ist Sortes an sich, und unbestimmt: Sortes ist Mensch an sich (absolute), so dass Sortes an sich in Wahrheit Mensch, Thier, Leib, Alles Eins in Wirklichkeit (realiter) ist und der Unterschied des Höheren und Niederen (Allgemeinen, Einzelnen) nur in den Verstand fällt.“ Allein damit ist die von Scotus gegebene Begründung des Allgemeinen nicht widerlegt: vielmehr wenn auch das Allgemeine nur durch ein unbestimmteres Auffassen des Einzelnen — durch Abstraction — zu Stande kömmt, so ist damit noch nicht die Frage erledigt, warum macht sich der Verstand die Einzeldinge auch unbestimmt, d. h. in der Form der Allgemeinheit vorstellig und muss sich dieselben in dieser Form vorstellen, wenn er überhaupt denken will? Diese Frage gehört zunächst dem psychologischen Gebiete an, wohin sie auch Occam richtig verweist. Aber er äussert sich nicht bestimmt, ob er das Vorstellen unter der Form der Allgemeinheit als blose Willkür betrachtet, wie er ja auch die Sprache als Product willkürlicher Thätigkeit erfasst, oder als ein dem Denken immanentes Gesetz, was doch eigentlich in der Behauptung des Scotus angedeutet liegt. Wenn er ferner ohne weitere Vermittlung von der Stellung der Universalien im menschlichen Verstande auf das Verhältniss der Ideen zum göttlichen Geiste und Wesen schliesst, so ist dieses gleichfalls blose Voraussetzung. Denn ob und wie weit ein solcher Rückschluss zulässig, ist ein metaphysisches Problem, das, je nach dem idealistischen oder realistischen Standpunkte des Denkers eine verschiedene Lösung erfahren wird, aber immerhin einer tieferen Begründung bedarf, als sie die mehr negative Kritik Occams leistet. Doch kehren wir zum Ganzen des Systems zurück.

---

[1]) „Dicendum quod universale existens, quia sub ratione non entis nil intelligitur, quia intelligibile movet intellectum. Cum enim intellectus sit virtus passiva non operatur nisi movetur ab objecto. Non ens non potest movere aliquod objectum quia movere est entis in actu. Ergo nil intelligitur sub ratione non entis: quicquid autem intelligitur, intelligitur sub ratione universalis, ergo illa ratio non est omnino non ens!“ Cf. Hauréau T. II, p. 333.

Wie durch die lebenslose Einheit des göttlichen Wesens, welcher sogar der Unterschied zwischen Wille und Verstand zum Opfer fällt [1]), und durch die absolute Unbegreiflichkeit Gottes, wie sie der Nominalismus will, das speculative Interesse für Erkenntniss Gottes abgeschwächt wird, so auch das practische Interesse durch die absolute Willkür, welche Occam dem Verhältnisse Gottes zur Welt zu Grunde legt. Wenn die älteren Theologen in der Unfähigkeit alles Irdischen, das menschliche Herz zu befriedigen, die Bürgschaft fanden, dass das Herz für Gott und Gott für das Herz sei, so stellt Occam, indem er von dem Begriffe der Freiheit als Indifferenz des Willens, im Gegensatze zu seiner natürlichen Bestimmtheit, dem Triebe, ausgeht [2]), in Abrede, dass man auf natürlichem Wege beweisen könne, der Wille vermöge nicht ausser Gott durch irgend ein geschöpfliches Gut befriediget zu werden; denn man könne ja nicht beweisen, dass der Wille eines unendlichen Gutes auch nur fähig sei, da dieses nicht Naturgemäss sei, sondern in das Gebiet des Uebernatürlichen schlage [3]). Andererseits ist zwischen Gott und der Seele eine solche Kluft, dass Nichts dieselbe ausfüllen kann, als der absolute Wille Gottes, keine Tugend, auch kein durch übernatürliche Gnade vermitteltes Verdienst, ja bei aller Tugend und Verdienst kann Gott den Menschen auch nicht beseligen, denn wenn er einen beseligt, ist es seine zufällige, freie, erbarmende Gnade, die nun einmal so will [4]). Unabänderlichkeit (Nothwendigkeit) findet bei der Beseligung so wenig statt als bei der Schöpfung. In Allem entscheidet einzig sein Wohlgefallen.

Occam unterscheidet nun ein allgemeines göttliches Wohlgefallen, welches die göttliche Wesenheit selbst ist, inwiefern sie gedacht

---

[1]) Q. II, Dist. 1. „Intellectus et voluntas sunt omnino idem et ideo quicquid est in intellectu est in voluntate et e converso . . . .“ — [2]) Q. VI, Dist. 1. — [3]) Q. IV, Dist. 1. „Non potest naturaliter demonstrari, quod voluntas non potest satiari nec quietari in aliquo citra Deum. Cujus ratio est, quod si posset naturaliter probari, aut hoc esset per libertatem voluntatis, quia scilicet voluntas ex hoc ipso, quod est libera, potest appetere quodcunque volibile, et illa nunquam satiari potest nisi in ultimo; aut per universalitatem objecti voluntatis, quia scilicet objectum suum est ens in communi et per consequens quodlibet contentum, et per consequens non potest quietari nisi in summo; aut per capacitatem voluntatis, quia scilicet est capax boni infiniti. Primo modo non potest probari, quia *non potest naturaliter demonstrari quod voluntas contingenter feratur in quodlibet objectum*, ergo non potest probari quod voluntate habente actum respectu cujuscunque finiti poterit appetitus seu voluntas appetere perfectius bonum. — Nec tertio modo, quia non potest probari quod voluntas est capax talis boni cum hoc sit solum supernaturale et non naturale. Ideo dico, quod non potest naturaliter demonstrari, quod non posset voluntas recipere unum actum ab aliquo ente creato, sicut a causa totali immediata, qui satiet totum appetitum voluntatis, sicut non potest probari, quod nullum delectabile sensibile potest quietare appetitum sensitivum, quamdiu sensus retinet omnem dispositionem praeviam illi delectationi.“ — [4]) Q. I, Dist. 17. „Dico quod ad hoc, quod anima sit grata et accepta Deo de potentia Dei absoluta, nulla forma supernaturalis requiritur in anima: et quacunque posita in anima potest Deus de potentia sua absoluta illam non acceptare. Ut sic semper contingenter et libere et misericorditer et ex gratia sua beatificat quemcunque. Ut ex puris naturalibus nemo possit mereri vitam aeternam nec etiam ex quibuscunque donis collatis a Deo, nisi quia Deus contingenter et libere et misericorditer ordinavit, quod habens talia dona possit mereri vitam aeternam, ut Deus per nullam rem possit necessitari ad conferendum cuicunque vitam aeternam.“

wird als in sich schliessend alles Gute und Vollkommene, das ist oder sein kann, und ein specielles. Dieses geht entweder auf etwas Seiendes oder Sein werdendes und schliesst demnach Alles aus, was nicht ist und nicht sein wird; in dieser Beziehung kann Gott nur an sich Wohlgefallen haben, da es in seiner Macht steht, alles Andere zu vernichten und niemals wieder etwas hervorzubringen. Oder das specielle Wohlgefallen geht auf das Bessere, demnach mehr auf die Substanz als auf die zufällige Form; oder endlich es geht auf Hervorbringung der höchsten endlichen Vollkommenheit, wenn nemlich der zu Vervollkommnende kein Hinderniss setzt, und diese endliche Vollkommenheit, wozu die ewige Seligkeit gehört, kann er dann annehmen oder nicht, nach seinem Wohlgefallen [1]).

So sehr hier auch die Beseligung nur als Folge des göttlichen Wohlgefallens erscheint, in dem „kein Hinderniss setzen", durch welches die Beseligung bedingt wird, ist doch der absoluten göttlichen Willkür eine Schranke gezogen, welche auch das Folgende nicht aufhebt. Kein menschlicher Act nemlich hat aus und durch sich den Charakter der Verdienstlichkeit, sondern dieses wird er nur durch die freie Gnade; es kann diese Verdienstlichkeit sogar da statt finden, wo die Liebe nicht ausgegossen worden ist, vermöge der absoluten Macht Gottes. Denn jeder verdienstliche Act wie jeder Act der Liebe, wenn er verdienstlich sein soll, übersteigt die Fähigkeit der menschlichen Natur, weil ja auch die Liebe in das Gebiet des Natürlichen fällt, und es nicht in des Menschen, sondern in Gottes Macht liegt, ob ein Act, er mag aus Liebe stammen oder nicht, als Verdienst gelten soll, so dass, wenn der Act auch aus der Liebe stammte, es noch in der Macht Gottes läge, ob er ihn als verdienstlich annehmen will oder nicht, wesshalb derselbe Act der Liebe verdienstlich sein könnte und auch nicht. Sonst könnte ja ein Geschöpf Gott zu einer künftigen Handlung nöthigen, wenn Gott der Liebe das ewige Leben geben müsste [2])!

Die sittliche Indifferenz, zu welcher diese Auffassung führt, war bereits von Scotus begründet, der bekanntlich die Sätze vertritt, dass Gott nicht desshalb ein Geschöpf liebt, weil es gut ist, sondern dass es gut ist, weil es geliebt wird; dass Gott auch ein anderes sittliches Gesetz hätte geben können und dieses dann vernünftig

---

[1]) „Tertio dicitur acceptatio specialis quia est respectu alicujus producendi et perficiendi secundum maximum et nobilissimum genus perfectionum accidentalium nisi ipsemet impediat. Et hoc non est aliud nisi velle alicui tali producto, ipso non ponente obicem, conferre maximam perfectionem accidentalem secundum genus, qualis est beatitudo et vita aeterna. Et talem potest acceptare et non acceptare, sicut placet sibi." Am schärfsten tritt die göttliche Willkür in der Frage Q. III, Lib. IV heraus, warum ein nicht getauftes Kind verdammt werde: „Poena debetur, quia Deus sic ordinavit. Quia sicut Deus creat creaturam quamlibet ex mera voluntate sua, ita et ex mera voluntate sua potest facere de creatura quicquid sibi placet. Sicut enim si aliquis diligeret Deum et faceret omnia opera Deo accepta potest eum Deus annihilare sine aliqua injuria, ita sibi post alia opera potest non dare vitam aeternam sed poenam aeternam sine injuria; et ratio est, quia Deus nullius est debitor et ideo quicquid facit nobis ex mera gratia facit et ideo ex hoc ipso, quod Deus facit aliquid, juste factum est." — [2]) Q. II, Dist. 17.

wäre, weil kein Gesetz vernünftig (sittlich gut) ist, ausser soweit es von Gott gewollt ist. Daher verwirft Occam auch die durchgängige Uebereinstimmung mit dem göttlichen Willen bezüglich des Objectes als Maasstab des sittlichen Handelns, denn Gott will oft etwas, ohne zu wollen, dass die Creatur es wollen soll, wie er von Ewigkeit den Tod Christi wollte, und doch nicht wollte, dass ihn die Juden tödten sollten in der Art wie es geschah [1]). Daher ist auch der Begriff des Bösen und der Sünde ganz äusserlich gehalten. Das Böse ist ein Vollbringen dessen, zu dessen Gegentheil man verbunden ist [2]), oder es ist, als actuelle Sünde, der Mangel der dem Willen vorgeschriebenen Richtung — Güte, welche Güte eben nichts Anderes ist als jener Act, welcher der Vernunft und dem göttlichen Willen gemäss gesetzt werden sollte [3]). Durch die Sünde (Todsünde) wird an der Seele nichts verdorben, weil, wenn gleich der Sünder eines Actes entbehrt, den er haben sollte, doch jener Act nicht verdorben wird, weil er ihn nicht hat und auch von der Seele nichts genommen wird weder Substantielles noch Accidentelles. Wie auch eine Sünde tilgen nicht heisst, etwas Absolutes oder Relatives vom Sünder hinwegnehmen, sondern blos etwas Begangenes oder Unterlassenes nicht zur Strafe anrechnen. Demnach ist die Sünde auch nicht Beraubung eines Gutes, welches der Seele wirklich inhärirt oder ehemals inhärirte, sondern Beraubung eines künftigen Gutes, welches sie haben müsste [4]), wenn sie nicht gesündigt hätte. Bei der Unterlassungssünde kann von einer positiven Ursache nicht die Rede sein, denn sie selbst ist nichts Positives, sondern nur von einer defectiven, und diese ist der Wille selbst, sofern er zu dem der Unterlassung entgegengesetzten Acte verpflichtet war. Bei den Begehungssünden aber ist nicht blos der geschaffene Wille die bewirkende Ursache jenes Actes, sondern Gott selbst auch, der unmittelbar jeden Act verursacht, wie jede secundäre Ursache; und so giebt es eine positive Ursache der Difformität des Actes gleichwie der Substanz des Actes selbst, denn die Difformität der Begehungssünde ist eben der dem göttlichen Gebote zuwidergesetzte Act. Und wenn man entgegnet, wenn Gott einen solchen Act verursacht, so sei er auch Urheber der Sünde, wie der geschaffene

---

[1]) Lib. II, Quaest. XIII. „Non semper voluntas est recta, quia conformatur voluntati divinae in objecto volito, nam aliquando vult Deus aliquid et tamen vult creaturam nolle illud . . . .“ — [2]) Lib. II, Quaest. V. — [3]) Ibid. Quaest. XII. „Difformitas in actu vel peccatum in actu non est carentia rectitudinis debita inesse actui (wie Scotus behauptet), sed est carentia rectitudinis debitae inesse voluntati, quod nil aliud est dicere, nisi quod voluntas obligatur aliquem actum elicere secundum praeceptum divinum, quem non elicit et sic peccat peccato omissionis. Et ita rectitudo vel absolutum vel respectivum nil aliud est quam ipsemet actus qui debuit elici secundum rectam rationem et voluntatem Dei.“ — [4]) Lib. IV. Quaest. IX. „Per peccatum mortale nil corrumpitur nec tollitur in anima, quia licet tunc peccans careat aliquo actu qui deberet sibi inesse et ad quem obligatur, tamen ille actus non corrumpitur quia non inest, nec aliquid tollitur ab anima (non substantia nec accidens). — Peccatum non est privatio alicujus boni inhaerentis actualiter vel quod aliquando infuit, sed est privatio boni futuri, quod deberet inesse si non peccasset, sicut causa demeritoria qua aliquis inhabilitatur ad beneficium ecclesiasticum propter aliquem actum quo privatur illo beneficio futuro.“

Wille, der den Act setzt, so antworte ich: dass Gott Niemand verpflichtet und nicht gehalten ist, weder den einen noch den anderen ihm entgegenlaufenden Act zu setzen, und darum kann bei ihm von Sünde nicht die Rede sein, wenn er auch jenen Act setzt. Der creatürliche Wille aber ist eben durch Gottes Gebot gehalten, jenen Act nicht zu setzen, und sündigt mithin, wenn er ihn setzt, weil er thut, was er nicht sollte. Wäre er nicht verpflichtet, diesen oder den entgegenlaufenden Act zu setzen, so würde er so wenig sündigen als Gott, wenn er ihn auch noch so oft setzte [1]). Daraus ergiebt sich, was es heisse: durch die Sünde von Gott abgekehrt werden; denn nicht in jeder Sünde liegt Hass gegen Gott, da Einer Ungerechtes zu vollbringen wünschen kann, ohne weder Hass noch Liebe gegen Gott zu haben, sondern der Sünder wird insoferne von Gott abgekehrt, als er tödtlich sündigend etwas thut, was Gott nicht will, oder etwas nicht thut, was Gott will, und damit offenbart, dass er etwas mehr liebt als Gott, oder dass er Gott nicht über Alles liebt, wie er sollte. Wie ja auch Einer durch einen Act der Gnade und Liebe zu Gott bekehrt wird, weil er durch einen solchen Act Gott über Alles liebt. Wenn man aber fragt, ob Abkehr von Gott durch die Sünde und Hinkehr zu Gott durch Liebe in einem formalen (wesentlichen) Widerspruche stehen, so kommt es darauf an, ob man die habituelle oder actuelle Liebe und ob man einen sündigen Act meint, durch welchen man Gott hasst, oder durch welchen man bloss eine andere Creatur liebt, die Gott nicht geliebt haben will. Gott lieben über Alles und Gott hassen stehen allerdings mit einander im Widerspruche. Aber sich zu Gott in Liebe hinkehren und sich von ihm abkehren durch Liebe zu einem Geschöpfe, das Gott nicht geliebt haben will, z. B. durch Unzucht, stehen in keinem wesentlichen Widerspruche und sind, was die Natur der Acte betrifft, in Einem Subjecte vereinbar [2]). Denn der Widerspruch liegt hier nur in einem äusseren Umstande, nemlich dem Gebote Gottes, dass eine solche Liebe zu einem solchen Geschöpfe nicht statt finden solle, weil es dadurch unmöglich wird Gott über Alles zu lieben; ohne dieses Gebot wäre die Liebe Gottes mit der

---

[1]) Lib. II, Quaest. XII. „Si loquamur de peccato commissionis sic non solum voluntas creata est causa efficiens illius actus, sed ipse Deus qui omnem actum immediate causat, sicut causa secundaria quaecunque; et ita est causa positiva difformitatis in tali actu sicut ipsius substantiae actus: quia difformitas in actu commissionis non est nisi ipsemet actus elicitus contra praeceptum divinum et nil penitus aliud dicit. Et si dicas, quod Deus tunc peccaret causando talem actum difformem sicut voluntas creata peccat, qui causat talem actum: respondeo: Deus nullius est debitor et ideo nec tenetur illum actum causare nec oppositum actum nec illum actum non causare, et ideo non peccat quantumcunque illum actum causat. Voluntas autem creata tenetur per praeceptum divinum illum actum non causare, et per consequens illum actum causando peccat: quia fecit, quod non debet facere. Unde si voluntas creata non obligaretur ad causandum illum actum vel oppositum, quantumcunque causaret illum nunquam peccaret, sicut nec Deus.“ — [2]) „Si quaeras de conversione ad Deum actu caritativo et aversione actu quo diligitur creatura quam Deus non vult diligi, puta actu fornicandi: sic non repugnant illi naturaliter et formaliter inter se, sed compatiuntur se in eodem, quantum est ex natura actuum.“

unzüchtigen Liebe zu einem Geschöpfe vereinbar, ja wenn Gott letztere Liebe geböte, sogar verdienstlich [1]).

Auch zwischen der Hinkehr zu Gott durch habituelle Liebe und der Abkehr von ihm durch actuelle Sünde findet kein formaler Widerspruch statt, da das Uebernatürliche dem Natürlichen im Menschen nicht widerspricht, wiewohl es von ihm bisweilen specifisch verschieden ist (licet aliquando differat ab ea specie); der Widerspruch hat auch hier nur seinen Grund in der äusserlichen Bestimmung, dass die Liebe einem in solcher Handlung Befindlichen niemals verliehen wird. So kann auch Einer einen Gott hassenden Sinn haben, und doch zugleich die eingegossene Liebe; denn ein habituell Gott Hassender kann später durch Reue gerechtfertigt und ihm die Gnade eingegossen werden; durch den Einen Act der Reue aber wird der habituell Gott hassende Sinn nicht ganz beseitigt, sohin bleibt er noch in gewissem Grade neben der Liebe. Die Wahrheit erhellt daraus, dass man nach dem ersten Acte der Busse sich mehr zum Hasse gegen Gott als zur Liebe geneigt findet (!), was unmöglich wäre, wenn nicht der Gott hassende Sinn noch bestünde [2]).

Berühren sich Liebe und Hass Gottes, oder wenigstens Sünde, so äusserlich in der Seele, dass beide zugleich in gewissem Grade neben einander bestehen können, so lässt sich nicht erwarten, dass zwischen dem christlichen Leben, als dem Leben der Gnade, und dem heidnischen, als dem Leben der Natur, ein anderes als eben so äusserliches Verhältniss gesetzt sein werde. In der That findet Occam den ganzen Unterschied darin, dass die christliche Tugend, als vollkommene, sich auf ein übernatürliches Object bezieht, oder dass gehandelt wird, z. B. Enthaltsamkeit geübt, der Ehre Gottes als des letzten Zieles wegen, während die heidnische Tugend blos das Ehrbare der Handlung an sich, ihre Naturgemässheit im Auge hat [3]). Darin liegt ein specifischer Unterschied beider; denn was dem Objecte nach specifisch verschieden, ist es auch dem Acte und Habitus nach; Gott aber ist von jeder Creatur specifisch verschieden; da nun Gott das Object (Ziel) eines jeden vollkommen tugendhaften Actes des Christen, aber nicht des Philosophen oder Heiden ist, so müssen auch beiderlei Acte specifisch verschieden sein.

---

[1]) „Si lex statuta removeretur jam isti actus diligendi compaterentur se in eodem. Et si illa lex praeciperet illam creaturam diligi, tunc non potest tantum stare cum illo actu, sed tunc meritorie diligeret illam creaturam.“ — [2]) „Potest aliquis habere habitum odiendi Deum et tamen caritatem infusam, quia inter illos habitus est repugnantia nulla; quod patet, quia aliquis sic odiens Deum habitualiter post poenitens justificatur et per consequens gratia sibi infunditur, et per unum actum poenitentiae non corrumpitur totus habitus ille odiendi Deum, igitur manet ille habitus cum caritate secundum multos gradus, quod credo esse verum; quia post primum actum poenitentiae experitur se plus esse inclinatum ad odiendum Deum quam ad diligendum et ad odiendum plus quam si nullum actum odii prius habuisset....“ — [3]) „Nulla est perfecta virtus nisi inclinet ad actum respectu objecti supernaturalis; philosophus tamen non ponit virtutem moralem esse respectu objecti supernaturalis, sed solum ponit talia esse volenda quia sunt honesta vel conservativa naturae vel aliquid aliud mere naturale....“

Hat die christliche Tugend nur im Objecte ihren specifischen Unterschied von der natürlichen oder heidnischen, wodurch unterscheidet sich dann die erworbene christliche Tugend von der theologischen — eingegossenen — mit der sie doch im Objecte ganz zusammenfällt? Die Verlegenheit Occams über die Stellung der eingegossenen Tugend in seinem Systeme spricht sich in folgenden Conclusionen aus [1]). Es lässt sich 1) durch die Vernunft nicht beweisen, dass wir zur Erreichung unseres Zieles irgend eines übernatürlichen Habitus (einer theologischen Tugend) bedürften. Von dem Vorhandensein solcher Habitus nemlich in uns könnten wir doch nur durch ihre Wirkungen Gewissheit erlangen. Nun sind aber alle Wirkungen, die wir durch jene übernatürlichen Habitus in uns erfahren, der Art, dass sie auch von einer natürlichen Fertigkeit (habitus) herrühren können, wie ein unter Christen erzogener Heide alle Artikel des Glaubens festhalten und Gott über Alles lieben kann, ohne getauft zu sein, also auch ohne jene übernatürlichen Habitus zu besitzen. 2) Daraus, dass die Seligkeit wegen der Verdienste verliehen werden soll, folgt nicht, dass jene übernatürlichen Habitus nothwendig sind. Gott kann Einen, der blos mit natürlichen Kräften wirkt, auch ohne Liebe, als würdig zur Seligkeit aufnehmen, und Einen, der ohne Sünde ist, verwerfen. Nur unter dieser Voraussetzung ist die Ansicht des Lombarden wahr, dass der hl. Geist die in uns thätige und unsere That wohlgefällig annehmende Liebe sei; aber diese Liebe muss nicht der Seele als Accidenz inhäriren, denn Gott kann auch den natürlichen Act des Glaubens und der Hoffnung ohne allen eingegossenen Habitus annehmen. Ebenso ist es nicht unmöglich, dass Gott Einen, der seiner Vernunft gemäss lebt und nichts glaubt, als was er der Vernunft gemäss erkennt, des ewigen Lebens werth erachte [2]). Denn die heidnischen Philosophen wurden nur dadurch des ewigen Lebens unwürdig, weil sie Dinge festhielten, die nicht durch die Vernunft bewiesen werden konnten (!), wie die Ewigkeit der Welt. Wie demnach Paulus in Sünde und ohne alles Verdienst Gnade erlangte, so kann Gott überhaupt ohne Verdienste und ohne übernatürliche Habitus das ewige Leben verleihen, so dass also die übernatürlichen Habitus nur vermöge der von Gott festgesetzten Ordnung, nicht an sich nothwendig sind, und dieses halte ich fest, der Autorität der Heiligen wegen. 3) Wir können dieser übernatürlichen Habitus in uns nur gewiss werden in der Form natürlicher Acte, denn wären wir uns eines Willensactes als nicht in unserer Macht liegend bewusst, so wäre er nicht verdienstlich; nimmt man also auch der Autorität wegen das Vorhandensein eines übernatürlichen Habitus in der Seele an, so muss doch daneben der natürlich erworbene festgehalten werden. Liessen sich daher die Stellen der Schrift und die Autoritäten, die für solche Habitus sprechen, so erklären, dass blos natürliche Habi-

---

[1]) Lib. III, Quaest. VIII. — [2]) Non est impossibile, quod Deus ordinet quod qui vivit secundum dictamen rectae rationis, sic quod non credat aliquid nisi illud sit sibi naturali ratione conclusum tanquam credendum, sit dignus vita aeterna."

tus zu verstehen wären, dann könnte man die übernatürlichen Habitus als überflüssig betrachten [1]), da sie ja ihrer Erscheinung nach (in actu) ohnehin nicht von den erworbenen Habitus unterschieden werden können.

Wird auch das Anstössige einzelner dieser Sätze dadurch gemildert, dass sie blos als scholastische Assertion, nicht als letztes Wort der Ueberzeugung genommen sein wollen, dieses ganze System an sich untergräbt der Theologie als Wissenschaft den Boden und wirkt unter dem Schutze einer äusserlichen Orthodoxie für den Skepticismus. Wem dieses Urtheil unberechtigt erscheinen sollte, der mag nur zu dem „Centilogium“ Occams greifen, das unter dem Missbrauche der gewichtigsten dogmatischen Sätze sich mehr wie eine piquante Beispielsammlung für die schwierigeren Partieen der Lehre von den Schlüssen als wie eine Auswahl theologischer Probleme ausnimmt. Ich will nur einige dieser 100 „Conclusionen“ mittheilen. Z. B.: C. 6. Gott kann jedes an sich Verschiedene zur Einheit des Subjectes mit sich verbinden, also auch eine Eselsnatur, Holz, Stein. C. 8—11. Zulässig sind die Sätze: Gott der Vater ist der Sohn der hl. Jungfrau; der hl. Geist ist der Mensch, welcher der Sohn der hl. Jungfrau ist; der Vater, der niemals starb, kann gestorben sein, der Sohn, der starb, kann auch niemals gestorben sein [2]). C. 13. Die Glieder Christi theilen sich ihre Eigenthümlichkeiten derart mit, dass die Sätze wahr sind: Der Kopf Christi ist der Fuss Christi, das Auge Christi ist die Hand Christi [3]). Aehnlicher Art sind die Sätze über das Transsubstantiations-Dogma C. 10—34. Z. B.: Ein ausgedehnter Körper kann sich in einem von einem andern Körper erfüllten Raume bewegen, ohne Widerstand dieses Körpers. — Ein und derselbe Körper kann zugleich

---

[1]) „Tales habitus supernaturales non sunt ponendi propter aliquam rationem evidentem, sed solum propter auctoritatem s. scripturae, et si illae auctoritates possent ita bene exponi et salvari per habitus acquisitos sine infusis sicut cum habitibus infusis, tunc superfluerent tales habitus infusi ....“ — [2]) Die Erklärung ist einfach: „iste filius, qui assumpsit naturam humanam moriebatur in cruce, iste filius potuit dimittere naturam humanam ratione cujus dicitur praecise fuisse mortuus in cruce, ergo filius qui moriebatur potest nunquam fuisse mortuus.“ — [3]) Die Erklärung ist diese: „Filius Dei assumpsit naturam humanam, ergo assumpsit quamlibet partem talis naturae, ergo assumpsit caput, pedem c. r. Pari ergo ratione qua fit communicatio idiomatum inter filium Dei et humanam naturam, pari modo ratione assumptionis naturae humanae fit etiam communicatio idiomatum inter filium et tales partes naturae assumptae quae consimiliter assumuntur. Ergo sicut haec est vera: Deus est homo, ratione assumptionis naturae humanae; sic haec est vera: Deus est caput, ratione consimilis assumptionis. Et consimiliter potest probari quod haec est vera: Deus est pes. Tunc sic: iste Deus est pes Christi, iste Deus est caput Christi, ergo caput Christi est pes Christi. Nach Widerlegung der Gegengründe: praedictis non obstantibus aliqui dicere volunt, quod termini sive dictiones significantes partes Christi non sunt termini communicabiles, quapropter ratione assumptionis talis partis non sit communicatio idiomatum. Primum tamen probabilius videtur et ideo quilibet eligat quod melius sibi placebit.“ Dieser Missbrauch mit der Communicatio idiomatum währte noch zu Gersons Zeit (Opp. I, 123). „A multis annis jam fuit maxima controversia in materia de communicatione idiomatum, quam antiqui sic restringunt, ut dicant, nullum praedicatum communicari Deo quod dicat imperfectionem. Alii ampliantes dicunt omne praedicatum utiliter communicari usque adeo, quod Deus possit dici damnatus.

an dem einen Orte kalt oder warm, feucht oder trocken sein und an dem andern Orte nicht. — Der Leib Christi kann wie Gott überall sein und zwar wie C. 29 sagt, extensive [1]). Der Leib Christi kann sich zu gleicher Zeit in entgegengesetzter Richtung bewegen, und wird factisch so bewegt, wenn z. B. ein Priester ihn emporhebt und der andere ihn in demselben Momente niederlegt. — Es kann etwas weiss sein, was kein endliches Auge sehen kann. — Aus Nichtsubstantiellem kann etwas Substantielles werden; wenn z. B. Jemand eine Zeit lang blos von consecrirtem Brode und Weine leben würde, so lebte er von blosen Accidenzen und würde doch genährt, d. i. substantiell gestärkt. Eine Reihe von Conclusionen soll das Widersprechende fühlen lassen, zu dem das Inadäquate der gewöhnlichen Bezeichnung des göttlichen Wesens führt. Z. B.: C. 46. Gott war nicht von Ewigkeit barmherzig. C. 47. In einem gewissen Zeitmomente war Gott nicht (i. e. Deus in non instanti fuit) [2]). Gott hat in einem gewissen Momente zu sein begonnen. C. 51. Ehe Gott war, hätte er sein können. C. 71. Die göttlichen Personen sind nicht ewig (weil es im Symbol heisst: „non sunt plures aeterni“). Namentlich ist das Problem des göttlichen Wissens, besonders des „contingens futurum“, ausgebeutet. Z. B.: C. 84. Etwas, was Gott weiss und früher gewusst hat, kann er auch niemals gewusst haben und jetzt nicht wissen [3]). Wirklich verletzend erscheinen die letzten Conclusionen. Z. B.: C. 88. Die Seligkeit ist nicht das letzte Ziel des Menschen, denn dieses kann nichts Zufälliges (Accidenz) sein, die Seligkeit aber, welche nur subjectiv in der Seele ist, ist ein Zufälliges, also.... C. 95. Wegen der Tugend muss man sich nicht dem Tode preis geben [4]) u. s. f. Dieser unverhüllte Versuch, gleichsam die Irrationabilität eines grossen Theiles des dogmatischen Materiales bloszulegen und andererseits doch wieder an dem kirchlichen Dogma auf Autorität und nur auf Autorität hin

---

[1]) Dagegen erklärt sich Gerson, Opp. IV, 424 (tract. IX, sup. Magnif.). „Concedimus quod Christus homo est ubique personaliter, quia videlicet persona Christi Verbum Dei est ubique. Non tamen concedimus quod Christus sit ubique corporaliter dimensive, sed tantum in coelo et sacramentaliter in templo. Logica hic opus est una ex ancillis sapientiae si nolumus male loqui.“ Occam verstand sich aber auch auf Logik, wenn es überhaupt hier blos auf die formale Denkrichtigkeit ankäme! — [2]) „Declaratur sic. Deus in instanti creationis mundi fuit, ante illud Deus non *fuit*; ergo in aliquo instanti Deus fuit ante quod instans Deus non fuit, quia *per nullum instans* ante illud instans Deus fuit nec per aliquod tempus ante illud instans fuit. — [3]) „Quae probatur sic, ut accipiatur contingens futurum indeterminate sumptum et vocetur A. Tunc sic. Deus nunc scit et prius scivit ut suppono et A potest Deus nunc scivisse et etiam nunc non scire ad istum intellectum, sic quod hoc est possibile: Deus nunquam scivit A et Deus nunc non scit A, ergo .... Nämlich A potest nunquam fuisse verum et non esse verum nunc in isto instanti, ergo A potest Deus nunquam scivisse et nunc non scire. Quia proprie loquendo nil scitur vel sciebatur nisi quod est vel fuit verum. A autem est de futuro contingenti, ergo potest non esse verum in isto instanti et per consequens fuisse verum. Auf der Zweideutigkeit des Wahren und Falschen von dem contingens futurum ruht auch C. 86: „Aliquid quod Deus asseruit cum juramento etiam sensibiliter i. e. in praesentia aliquorum audientium potest ipsum non asseruisse ....“ — [4]) Erklärung: propter nullum accidens est finaliter moriendum, sed virtus est accidens, ergo ....“

festzuhalten, hat Anlass gegeben, an der Aufrichtigkeit der theologischen Haltung Occams zu zweifeln. Rettberg, der zuerst wieder die Aufmerksamkeit auf Occam lenkte [1]), glaubte in der devoten Unterwerfung Occams unter das Urtheil der Kirche „den ironischen Zug des Zweiflers“ zu finden [2]), und Baur, der schon bei Scotus eine Resignation gewahrte, sich „im Widerspruche mit dem besseren Wissen der äusseren Autorität des Glaubens“ hinzugeben [3]), meinte, dass bei Occam an die Stelle der Resignation die Ironie getreten. Indessen schon Ritter hat gegen diese Auffassung bemerkt [4]), dass die Schriften Occams keine Spur von Ironie zeigen und man ähnliche Züge auch bei anderen Theologen dieser Zeit treffe, und in der That erklärt sich diese Erscheinung vollkommen aus den Grundzügen des Systems, besonders aus dem Principe der absoluten göttlichen Willkür und dem daraus sich ergebenden Verhältnisse zwischen Glauben und Wissen, Vernunft und Autorität. Wenn der Empirismus Occams dem Wissen seine Grenzen innerhalb der sinnlichen Erfahrung zieht, wenn die auf dieser empiristischen Basis sich erhebende Kritik alle Resultate philosophisch-theologischen Wissens als illusorisch hinstellt, wenn die Scheue des Nominalismus vor Allem, was der göttlichen Willkür eine Schranke setzen könnte, selbst das sittliche Gesetz aus seiner ewigen Gültigkeit und inneren Wahrheit verdrängt und ihm nur die Bedeutung eines willkürlichen Statutes lässt, dessen Gegentheil, sobald es nur von Gott geboten ist, sogar verdienstlich wird, so ist die Veräusserlichung des gesammten inneren Lebens die nothwendige Folge; der Verstand ordnet sich willkürlich der Autorität unter und betäubt seine eigenen Bedenken durch beliebige Reflexionen, und der Wille findet sich mit der äusserlichen Satzung durch äusserliche Conformität, d. i. Legalität, ab. Skepticismus und sittlicher Indifferentismus werden allerdings als weitere Folgen dieses Occam'schen Nominalismus nicht abzuweisen sein, sind aber als solche von Occam nicht gewollt. Führte ja die während des XIV. Jahrhunderts innerhalb der Kirche zu beinahe ausschliesslichem Einflusse gelangte Rechtsentwicklung zu demselben Resultate hin. Canonisten und Theologen ergänzten sich, um die Kirche immer tiefer in die Stabilität der Gesetzlichkeit zu verstricken. Desshalb richtete sich die Reform Gersons, wie wir sehen werden, vor Allem gegen diese Gesetzlichkeit, und er hat es als Hauptursache des Verfalles des kirchlichen Lebens bezeichnet, dass man „das Geistige (spiritualitatem) regieren wolle, wie man das Weltliche regiert“ [5]). Das Hauptverdienst des Occam'schen Nominalismus bleibt immer seine Kritik des scholastischen Wissens. Diese hat ihm auch besondere Gunst in Frankreich erworben. Er ist der „freie Denker, der die Gebiete des Glaubens und Wissens auseinanderhält, um in der Entwicklung seiner Lehren unge-

---

[1]) „Occam und Luther oder Vergleichung ihrer Lehre vom hl. Abendmahle“. Studien und Kritiken. 1839. Heft 1 p. 69—136. — [2]) L. c. p. 78, 79. — [3]) Lehre von der Dreieinigkeit II, 878 sq. — [4]) „Geschichte der christlichen Philosophie“ Bd. IV, p. 603. — [5]) S. 261 Anmerk. 4.

hindert zu sein“ [2]); er hat die in der Sphäre des Möglichen ermüdeten Geister in das Reich der Wirklichkeit zurückgerufen, durch weise Kritik die Gebrechen der Scholastik aufgedeckt und gleichsam retractirend die scholastische Philosophie geschlossen. Er ist der Vorläufer von Franz Bacon [2]) und der sensualistischen Schule des XVIII. Jahrhunderts [3]). Der Nominalismus wird daher als das dem französischen Geiste entsprechendste System erklärt; denn während der Italiener sich in Bildern der Phantasie, der Deutsche in logischen Abstractionen gefalle und verliere, ziehe der Franzose die einfache Wahrheit der brillantesten Imagination und den subtilsten Syllogismen vor [4])! Allein gerade als System hat der Nominalismus Occams am wenigsten Stärke. Indem er überall in Begründung des Einzelnen zu allgemeinen Principien seine Zuflucht nimmt, verfährt er in Widerspruch mit seinem Empirismus und stellt sich praktisch auf den realistischen Standpunkt, den er doch theoretisch auf Leben und Tod bekämpft.

Durch die Herrschaft des Nominalismus an der Universität Paris, zunächst durch seinen Lehrer D'Ailly, ist auch Gerson dieser Richtung zugeführt worden. Was ihn jedoch dafür bestimmt, ist weniger ein rein speculatives, als ein theologisches Interesse, die grössere Vereinbarkeit nemlich, die ihm der Nominalismus mit dem Lehrsysteme der Kirche zu bieten scheint. Dieses theologische Interesse läst ihn auch hier wieder eine gemässigte, vermittelnde Stellung behaupten, welche die Argumente Occams nur so weit gelten lässt, als sie durch die hl. Schrift bestättiget werden [5]), und auch das Wahre des Realismus anerkennt, soweit er ein solches zu ermitteln vermag. Seine Grundanschauungen in dieser Frage hat er gegen Ende seines Lebens zu Lyon in einigen kürzeren logisch-metaphysischen Tractaten dargelegt [6]). Das Hieher Gehörige ist folgendes. „Die einfache Idee (conceptus) des Seins ist bei allen Denkenden das erste unmittelbare Princip und alles Andere wird nur durch Beziehung darauf wahr und rein gedacht; in diesem Leben ist sie in ihrer Reinheit nicht von Natur gegeben, sondern wird durch Negation und Abstraction erst vom Geiste gewonnen, vermöge seines

---

[1]) Hauréau, de la philosophie scholastique T. II, p. 424. — [2]) L. c. p. 473. — [3]) Dictionnaire des sciences philosophiques. Paris 1844 — 52. T. II, p. 108. — [4]) Hauréau l. c. T. I, p. 287. „Chaque peuple a son genie philosophique. Les Italiens mélent volontiers la poésie à la logique: un rêve, une vision les séduit, les transporte; les Allemands cultivent la logique pour elle même et lui sacrifient tout, ne supportant pas même que le sens commun vienne la contredire. Le genie français a plus de modération et il préfère la vérité simple aux fantaisies les plus brillantes de l'imagination, aux artifices les plus ingenieux du syllogisme. Aussi pour beaucoup de causes le nominalisme est le système qui lui va le mieux.“ — [5]) Opp. II, 805. „Cujus (Occam) solius autoritati non oportet inniti, quamvis fuerit egregius theologus, sed innitendum est rationibus suis, pro quanto robur et autoritatem accipiunt a s. scriptura, cujus contemptus cum suis professoribus saepe duxit et ducit in errores.“ — [6]) Es sind das „Centilogium de conceptibus — Centilog. de causa finali — de modis significandi — und die L Propositiones de concordia Metaphysicae cum Logica“, Opp. IV, 793—830. Die letzte Abhandlung ist beendet am Vorabende des Christfestes 1426.

Grundgesetzes: alles Unvollkommene auf das Vollkommene, wie die Potenz auf den Actus, die Privation auf den Habitus zu beziehen. Könnte der Geist in diesem Leben die einfache Idee des Seins ohne alle sinnliche Beimischung und Trübung lange festhalten, so hätte er in derselben die lautere Wahrheit, das herrlichste Bild. Aber so leuchtet sie nur wie ein Blitz auf und verliert sich wieder im Dunkel der Gebilde der Seele. Die einfache Idee des Seins, wie sie durch Erfahrung gewonnen wird, ist bisweilen unbestimmt (vagus et confusus), besser ist sie, wenn sie durch Abstraction gewonnen wird; hier erscheint sie in vierfacher Stufenfolge: das Sein im Allgemeinen, wie es dem Geschaffenen und Ungeschaffenen analogisch zukömmt, das ungeschaffene Sein und die geschaffene Substanz, das geschaffene vollkommene Sein und endlich das Eine, einfache, vollkommene Sein, das Höchste und Beste, was gedacht werden kann. Unter Voraussetzung des Glaubens liessen sich auch noch höhere Begriffe gewinnen durch den Geist von der Trinität und durch das geläuterte Gefühl von der Seligkeit des ewigen Lebens. Die einfache Idee des Seins drückt sowohl vom Standpunkte der Philosophie als des Glaubens das Höchste aus, aber sie gewährt nur nominelle Erkenntniss und besteht daher neben der Ungewissheit und dem Zweifel, ob das Bezeichnete (Höchste) sei und was es sei, was nicht der Fall wäre, bestände darüber eine auch nur durch Abstraction vermittelte Einsicht [1]).

Die Begriffe — Vorstellungen — conceptiones — einer jeden Intelligenz, die erste, Gott, ausgenommen, sind Accidenzen oder von der Intelligenz gesetzte Acte, denn keine creatürliche Intelligenz ist ihr Intelligiren (intellectio). Sie kommen nicht zu Stande durch Einwirken des Intellectus agens auf den Intellectus possibilis, so dass Ersterer das Erkennen des letzteren würde und beide damit real der Eine Intellect; dieser ist vielmehr, der Erklärung der Kirche zufolge, die propria forma des Menschen, der seine Vorstellungen in sich selbst bildet, die von ihm wesentlich verschieden sind. Das Erkennen, Vorstellen geschieht auf bildlicher Grundlage [2]), durch Wunder bedingte Ausnahmen finden sich bei Moses, Paulus und der hl. Jungfrau. Es geschieht nicht durch Einprägen von ausser der Seele befindlichen Ideen, die nicht Gott sind, wie Plato gemeint haben soll; noch durch bloses Anschauen der Bilder, wie Aristoteles will, noch durch den Einfluss der Intelligenz oder ausser der Seele befindlicher Intelligenzen, wie Avicenna annahm, noch durch wirkliches Eingeschlossensein alles Intelligiblen in der Seele, wie Einige geträumt haben, sondern die katholische wahre Anschauung darüber

[1]) De conceptibus p. 799. Conceptus simplex entis habitus per impositionem ut apud philosophos vel per fidem ut apud Christianos significat et repraesentat aliquid, quidquid illud sit, quo melius cogitari non potest, et haec est cognitio quid nominis seu quid nomen significat, cum qua stat ignorantia vel dubitatio, si res significata sit aut quid sit. Sed nequaquam dum habetur conceptus rei per intelligentiam nedum intuitive sed abstractive modis dictis. — [2]) L. c. 801. „Conceptiones intelligentiae humanae non fiunt hic naturaliter in via nisi conjuncto vel praevio phantasmate.“

ist, dass die Seele bei ihrer Erschaffung wie eine tabula rasa ist und dass sie ihr Wissen gewinnt durch die Sinne und deren Bilder auf dem Wege der Abstraction von dem Einzelnen und Materiellen, und dass dieses Wissen nur das Nothwendige, Ewige und das, was nicht anders sein kann, zum Inhalte hat; denn wir fassen die Dinge nicht in ihrer wirklichen Erscheinung auf, sondern nur in ihrer Vorstellbarkeit, und diese Vorstellbarkeit ist eine nothwendige, nicht an sich, wie Aristoteles meint, sondern in Gott [1]). Nur in diesem Sinne könnte man nach der Erklärung Augustins den Satz Platos gelten lassen: Gott sei die ewige Ursache aller Dinge ihrem Sein nach (supple aptitudinaliter), oder der ewige Grund alles Erkennens (supple exemplaris vel idealis) und die ewige Ordnung des Lebens, als causa finalis. Vor dem Falle konnte übrigens die Erkenntniss nicht blos durch Bilder gewonnen werden, sondern auch durch Einstrahlung von höheren Intelligenzen und vielleicht auch von sinnlichen Creaturen anders als auf sinnlichem Wege, nemlich unmittelbar durch den Geist, der ja virtuell und im höchsten Grade die sinnlichen Kräfte in sich enthält [2]).

Die Erkenntnisse, Begriffe, Vorstellungen gewinnen Erkennbarkeit und Bestimmtheit durch die Sprache und ohne diese wäre man im gefallenen Zustande nicht zur Philosophie gekommen. Uebrigens ist die Erkenntniss (Vorstellung) im Beginne der Menschheit nicht durch blose Wahrnehmung der Objecte gewonnen worden, sondern auch durch übernatürliche Eingiessung, woraus innerlich die Bildung verschiedener zusammengesetzter Begriffe und äusserlich die entsprechende Bezeichnung derselben behufs des geselligen Verkehres ermöglicht wurde [3]). Alles Bezeichnen (Sprache) ist ein dem Geiste vorstellig machen [4]), es setzt immer schon die Sache selbst voraus, die gerade so viel Significabilität als Sein hat. Die Bezeichnung kann von allen Dingen entlehnt werden, denn alles Geschaffene ist von Gott als Zeichen gesetzt, zunächst seiner selbst (Gottes) als Gewirktes und Abbild, und wird dadurch ein Mittel, die Ursache,

---

[1]) 802. „Anima in sui prima creatione est sicut tabula rasa et quod capit scientiam suam a sensibus et a phantasmatibus per abstractionem ab hic et nunc et a materia, et proinde scientia est de necessariis et aeternis et impossibilibus aliter se habere, quia non accipit intellectus res ut in actu sed ut in aptitudine, quae aptitudo necessaria est, non quidem in se, ut sonat positio Aristotelis, sed in Deo, quia nil est aeternum nisi Deus vel in Deo.“ Das Schwierige in dieser Stelle ist der Begriff der „aptitudo“. Die Erklärung dazu scheint mir der Satz zu enthalten: De concord. Metaph. p. 821, 22. „Ens quodlibet dici potest habere duplex esse, sumendo esse valde transcendenter. Uno modo res sumitur pro natura rei in seipso. Alio modo prout habet *esse objectale seu repraesentativum in ordine ad intellectum creatum vel increatum* . . .“ Ens reale non potest constituere scientiam aliquam si non consideretur in suo esse objectali relato ad ipsum ens reale sicut ad primarium et principale objectum suum. Ratio, quia scientia est habitus intellectus . . . .“ — [2]) Conceptiones intelligentiae pro statu natura institutae videntur potuisse fieri nedum per aspectionem phantasmatum, ut hic in via, sed per irradiationem a superioribus intelligentiis et fortassis sensibilibus creaturis aliter quam per sensum, ut per intelligentiam, quae virtualiter et eminenter continet vires sensitivas.“ — [3]) L. c. 804. — [4]) „De modis significandi IV, 816. „Significatio dici potest intellectus constitutio vel actuatio seu formatio vel adoptatio. Unde significare est aliquid intellectui repraesentare.“

das Vorbild durch Rückschluss a posteriori zu finden. Das Zeichen als solches wird stets als im Verhältnisse zu etwas gebraucht; durch diese Beziehung des Zeichens auf die dadurch bezeichnete Sache entsteht nicht etwas Neues (res nova absoluta et positiva) nach Aussen, sondern blos in der Seele, welche sich die primas et secundas intentiones bildet, durch welche das Einzelne unter der Form der Allgemeinheit vorgestellt wird. Das Zeichen setzt für seine Wahrheit voraus, dass wir uns die Dinge vorstellig machen, wie sie sich uns geben, wiewohl wir sie doch wieder in anderer Art betrachten als sie wirklich sind [1]). Denn derjenige täuscht sich nicht, der sich eine Sache anders vorstellig macht als sie ist, da wir vermöge der Abstraction das Verbundene getrennt, das Getrennte verbunden, das Materielle immateriell, das Einzelne universell uns vorstellen können [2]). Täuschung findet nur dann statt, wenn wir denken, die Sache sei anders als sie ist, z. B. die Universalien als real verschieden von den Einzeldingen nehmen.

Die Art der Bezeichnung ist verschieden, eine grammatische, logische, rhetorische, metaphysische; erstere sieht auf das Zusammenpassende (congruum), die logische auf das Wahre oder Falsche, darum genügen dem Logiker Nomen und Verbum, während der Grammatiker 8 Redetheile braucht. Gleichwohl muss die Logik die Grammatik voraussetzen, wie die Wahrheit das Uebereinstimmen (congruitatem). Der rhetorische Sprachgebrauch, der nur auf das sieht, was zur Ueberredung geeignet ist, setzt beide voraus, hat aber seine eigenen Gesetze und Formen; im bürgerlichen Leben ist er häufiger als der logische, besonders eigen aber ist er der hl. Schrift, so dass sich oft ein ganz falscher Sinn ergeben würde, wenn man den logischen Sprachgebrauch voraussetzte [3]). Von allen verschieden ist der metaphysische; er gründet sich auf die allgemeinsten Anschauungen, wie den Begriff des reinen Seins, aus denen dann durch die Thätigkeit des vergleichenden Verstandes die weiteren Merkmale und Bezeichnungen sich ergeben, wie ens unum, ens verum, ens bonum, ens aliquid [4]), i. e. aliud quid. Die Sprache der Metaphysik erhebt durch ihre abstracte Haltung den Geist, so dass der Grammatiker ohne Rückgang auf die Metaphysik stets nur im Rohen

---

[1]) „Signum praesupponit ad veram sui nominis integritatem, quod intellectus rem ita consideret et comparet, sicut in re extra reperitur habitudo, quamvis aliter consideret intellectus quam res existat.“ — [2]) De conceptibus, 804. „Concipiens aliter rem, quam sit, non propter hoc decipitur, cum intellectus sit virtus abstractiva potens unita divisim concipere et divisa conjunctim, materialia quoque immaterialiter et singularia universaliter . . .“ — [3]) De mod. signif. 817. „Modus significandi rhetoricus proximior est s. scripturae quam logicus, ita quod modus loquendi logicalis non est a theologo per omnia observandus in expositione litterali, alioquin sensus litteralis s. scripturae saepe falsus esset, et ita vacillaret omnis argumentatio ex s. scriptura quae non valet nisi ex sensu litterali.“ — [4]) „Significatio metaphysica consistit in solo intellectu vel ratione et generatur a primis impressionibus naturae, quae sunt transcendentes, sicut est impressio prima notitia entis qua nulla prior et sine qua non habetur altera.“ Es sind die termini transcendentes gemeint, welche nach der peripatetischen Logik „per omnia rerum genera vagantur et in omnibus praedicamentis reperiuntur.“ Cf. Cornaeus, curriculum philosophiae peripateticae. Herbipoli 1657, p. 6.

bleibt, und auch Juristen und Rhetoren, wenn sie ihr Wissen nicht auf die ersten Principien zurückführen, Buchstabenmenschen werden (toti litterales), wie die Logiker ohne Metaphysik Schwätzer. Der metaphysische Sprachgebrauch soll, wo es nicht nothwendig, des leichteren Verständnisses wegen keine Aenderungen erleiden, wie dieses die Scotisten unter dem Vorwande einer tieferen Forschung versucht und diejenigen, die ihnen hierin widersprachen, als Unwissende, als Terministen bezeichnet haben. Denn auf der richtigen Bezeichnung der Gedanken ruht das Hauptgewicht des Lehrers, wie sich in dem richtigen Verständnisse der Sprache (Zeichen) aller Dinge die Vollkommenheit des menschlichen Geistes bewährt, sofern er in Allem Gott erkennt, sonst bleibt er wachend Träumer [1]).

Solche Träumer sieht Gerson auch in den Realisten, und um eine Annäherung zwischen diesen und den Nominalisten anzubahnen, dazu soll seine „Eintracht der Metaphysik mit der Logik“ dienen [2]). Jedem Dinge, sagt er, kann man ein doppeltes Sein beilegen, ein äusseres, reales, und ein blos ideales (als Vorstellung); ersteres unterscheidet sich von letzterem nach der verschiedenen Auffassung, in der es vorstellig gemacht werden kann, so jedoch, dass es immer das Substrat, die Materie, das Subject der von ihm gemachten Vorstellungen bleibt und darin liegt der Schlüssel zur Ausgleichung zwischen den Formalisten (Realisten) und Terministen (Nominalisten) [3]). Das reale Sein kann nur insoferne Gegenstand der Wissenschaft werden, als es unter der Form der Vorstellung (ideal) erfasst wird [4]). Das reale Sein bleibt dann aber bei allen Modificationen der Vorstellung von ihm unverändert. Dieses übersehen zu haben, ist ein Irrthum des Realismus, der über das reale Sein philosophiren will, mit Ausschluss der Vorstellung vom Sein, gerade als könnte man denken ohne Verstand [5]). Die Vorstellung, die man von dem Sein hat, in dem realen Sein finden wollen, ist Thorheit, so gewiss es Thorheit ist, Dinge, die nur in der Phantasie bestehen, auch als

---

[1]) 821. „Ex consideratione modorum significandi naturalium in re qualibet consistit intellectus humani magna perfectio, si recte utatur, referens ad principale significatum quod Deus est. Si autem non vult intelligere i. e. intus legere, sed accipit res, non ut signa sunt Deum significantia, merito dicitur hebes vel erro, quasi haerens exterius et quasi somnians qui in somnio aut phantasticus qui in vigilia accipit signa phantasmatum pro rebus ipsis quarum signa sunt, reverizat et errat ineptus.“ — [2]) „De concordia metaphysicae cum Logica“ IV, 821—30. — [3]) 822. „Quae consideratio clavis est concordiam Formalizantium cum Terministis, si perspicaciter nec proterve videatur.“ — [4]) „Scientia est habitus intellectus, quamvis intellectus respiciat res et ipsas accipiat quasi materiam vel objectum suae considerationis, per rationes objectales seu formales, quae se tenent ex parte intellectus. Secundum hanc considerationem dici possunt *formae rerum non reales sed intentionales, conceptibiles vel intelligibiles.*“ — [5]) Hic est lapsus volentium formalizare vel metaphysicare de rebus in suo esse reali, secludendo illud esse quod habent objectale, quasi si quis vellet intelligere sine intellectu vel ratiocinari sine ratione. Res enim non ratiocinantur in seipsis, nec praescindunt, nec universalizantur nec signantur, nec abstrahunt nec abstrahuntur, quoniam istae sunt operationes intellectus non rerum ipsarum, quamvis sint pro rebus hujusmodi operationes secundum suppositionem personalem et quasi formalem nec *nos ex parte rei si ita placet loqui.*“

äusserlich existirend zu nehmen [1]). Vielmehr muss man stets die Bedingung und die Natur der Erkenntnisskraft im Auge behalten, weil nach der verschiedenen Thätigkeit derselben auch die Vorstellung sich modificirt. So erkennt Gott nichts materiell, zufällig, veränderlich, abhängig, zusammengesetzt, falsch, wiewohl sich alle diese Merkmale an den äusseren Dingen, die er sehr deutlich erkennt, finden. Umgekehrt erkennt der endliche Geist, wenn ihn die Gnade nicht unterstützt, Gott als unveränderlich und nothwendig Einen (unicum). Es kömmt nur auf die Richtigkeit der Abstraction an. Diese aber fehlt den die Logik verachtenden Formalisten, die in Gott Zufälliges a parte rei setzen und Formen, wie sie in der Creatur sich finden, da doch Gott seinem Wesen gemäss die reinste Thätigkeit und Einheit (purissimus actus et unicus) ist, während die Creatur als potentiell und aus Vielem sich bildend kaum nach Analogie Gott gleich genannt werden kann. Wohl hat Alles ein ideales Sein in Gott, oder dem göttlichen Logos, aber daraus folgt nicht, strenge genommen, dass die Dinge von Ewigkeit sind, sondern dieses „ewige Sein der Dinge", wiefern sie in Gott sind, ist nur im analogen Sinne zu nehmen — Gerson findet keinen entsprechenden Ausdruck dafür [2]). Universalien ausserhalb der Seele oder anders als sie in Gott sind, annehmen, würde zum Pantheismus führen und auch zu der noch verwerflicheren Lehre, dass es Ein höchstes Sein gebe, was weder Gott noch Creatur, weder ewig noch zeitlich ist [3]). Die hartnäckige Behauptung dieser Ansicht ist Häresie, wiewohl auch ein wahrer Sinn damit verbunden werden könnte, denn das muss zugestanden werden, dass die Universalien im Geiste sind, nicht als reales Sein (non in essendo), sondern als Vorstellung (in repraesentando). Sophistisch aber wäre es, sofort zu schliessen: der Begriff des Seins (ratio entis) ist ein allgemeiner und einnamiger, also giebt es ein ens Universale ausser der Seele; denn hier ist von einem modificirt zugestandenen Theile auf das Ganze mit einem wesentlich ändernden Zusatze geschlossen; weil die Einnamigkeit des Begriffes Sein für Gott und Creatur nur insoferne zugestanden werden kann, als von dem vorgestellten Sein, das Gott und der Creatur gemeinsam, die Rede ist; in Bezug auf die göttlichen Attribute aber wäre schon diese Einnamigkeit unsicher; z. B. dass der Begriff „Gerechtigkeit" in gleicher Weise von Gott und der Creatur gebraucht werden könnte. Nur in der Contemplation und mit grosser Umsicht lässt sich das Sein mit seinen allgemeinen Merkmalen, der Einheit, Wahrheit, Güte, von Gott und der Creatur in gleichem Sinne brauchen, wenn

---

[1]) 824. „Subtilitas metaphysicantium si quaerit reperire in rebus ipsis secundum suum esse reale tale esse quale habent in suo esse objectali, jam non est subtilitas sed stoliditas et vera insania. Quid enim est insania, nisi judicare res prout sunt in sola phantasia, quod ita sint ad extra..." — [2]) 825. „Quod libet ens creatum comparatum ad Deum potest habuisse ab aeterno esse ideale, quantumcunque sit paucae entitatis vel individuationis. Et ita, sicut sunt plures res creatae sic dici possunt plures ideae et quod alia ratione conditus est homo, alia equus, prout dicit Augustinus." Aber seine eigene Ansicht giebt er in den Worten: „Rationes creaturarum non sunt formaliter in Deo sed *supereminenter* sicut nec ratio sanitatis est in urina vel cibo nisi per analogiam ad sanitatem animalis!" und verwahrt sich Lectio II, contra van. curiosit., Opp. I, 108 gegen jede streng realistische Folgerung aus der Stelle Augustins. — [3]) L. c. 826.

nemlich alles Endliche sogleich von dem Begriffe abgestreift wird [1]). Tiefer als das metaphysische Studium führt der katholische Glaube in die Erkenntniss des reinen Seins, des Seins an sich, Gottes. Die Theologie, welche dieses reine Sein zu ihrem Objecte hat, gelangt daher auch zur Einsicht vieler erhabener Wahrheiten, wenn mit ihrer Forschung ein reiner, demüthiger Sinn verbunden wird und sie bei der blosen Einsicht nicht stehen bleibt, sondern damit ihr Gefühl entflammt. Sie verschmäht dabei nicht die Resultate anderer Wissenschaften, aber sie bedient sich ihrer nur als Dienerinen der Weisheit, zu ihrem Dienste [2]).

Gerson ist seinem Standpunkte nach Nominalist. Nicht nur in seiner auf empiristischer Grundlage ruhenden Erkenntniss-Theorie, wie wir theils gesehen haben und noch sehen werden, sondern vor Allem in dem realen Unterschiede, den er zwischen Sein und Denken, zwischen dem Ding an sich und der Vorstellung davon setzt, wird es sichtbar, dass er das Universale in re und post rem zusammenfasst, indem er dem Universale in den Einzeldingen sein reales Substrat, in der abstrahirenden Thätigkeit des Geistes aber seine constituirende Form giebt [3]). Was ihn zunächst zu seiner Bekämpfung des Realismus führt, ist das theologische Moment der Frage. Er findet in ihm eben so die Einheit des göttlichen Wesens wie die Freiheit des göttlichen Wollens und Wirkens gefährdet. Er wird nicht müde zu wiederholen, dass es zwar lobenswerth sei, alles durch Abstraction auf höhere Principien zurückzuführen, aber verkehrt sei es, dem durch Abstraction gewonnenen Allgemeinen auch ein Sein ausserhalb des denkenden Geistes zu geben, denn damit lasse sich die Einheit des göttlichen Wesens nicht aufrecht halten; ein Unterschied, der im Denken gesetzt werde, sei nicht zugleich auch ein Unterschied der Sache selbst, sonst müsste diese von sich selbst verschieden sein und man könnte z. B. den Willen, sofern er überhaupt bestimmbar ist, als real unterschieden denken von dem Willen, der sich bestimmt, oder Denken und Wollen, die doch nur immanente Akte der Seele sind [4]), von dieser selbst real unterschieden nehmen [5]). Auch sei es dem katholischen Glauben entgegen, in Gott irgend eine besondere Idee anzunehmen, z. B. die der geschöpflichen Liebe, die nicht Gott selbst wäre, wesshalb die Universität Paris den Satz verworfen habe, dass ausser Gott und ausser dem Denken gewisse

---

[1]) 827. „Dum audis, sagt Augustin, bonum, tolle bonum hoc et bonum illud et vide si potes, bonum non alio bono bonum, i. e. bonum increatum, videbis ipsum Deum, non quidem visione faciali sed in speculari et aenigmate...“ — [2]) 828. „Theologica perscrutatio non renuit acquisitiones aliarum scientiarum, tam speculativarum quam moralium, quam etiam sermocinalium ut est Logica, sed assumit eas ut ancillas sapientiae in obsequium suum.“ — [3]) De simplificat. cordis. III, 458. „Universalitas derivatur et fundatur in rebus singularibus, alioquin ficta esset: sed consummatur et constituitur in operatione intellectus abstrahentis — similitudines rerum in quibus essentialiter seu quidditative conveniunt ab ubi et nunc, i. e. loco et tempore. — [4]) Sermo de Angelis III, 1472. „Intellectio et volitio actus sunt immanentes nec in alieno causari subjecto habent.“ — [5]) De mystica Theologia speculativa consid. IX. III, 370.

Wesenheiten (quidditates) — Universalien — seien [1]). Vermöge der Einheit des göttlichen Wesens darf weder ein wesentlicher noch formaler Unterschied zwischen dem göttlichen Verstande und Willen noch zwischen den göttlichen Personen und dem göttlichen Wesen oder den Eigenthümlichkeiten und Attributen angenommen werden, sondern durch Einen, einfachsten und einzigen unbegrenzten Akt ist Gott im höchsten Grade Verstand nnd Wille, Wesen und Person, Einheit und Wahrheit, Güte, Weisheit, Gerechtigkeit, Erbarmung und was immer von ihm ausgesagt werden kann, ohne Rücksicht auf die Dinge ausser sich [2]). Daher können die Ideen, wenn man ihnen auch ein ewiges Sein ausser dem göttlichen Gedanken zuschreiben wollte, nicht für Gottes Wirken, z. B. für die Schöpfung bestimmend sein, sonst wäre ja überhaupt die Schöpfung aus Nichts unmöglich [3]). Im Gegentheile hat Gott die Welt „im Anfange" geschaffen, um damit die Macht seiner Ewigkeit und Majestät über alles Creatürliche zu offenbaren, damit nicht, wenn er die Welt von Ewigkeit schüfe, in dieser Ewigkeit die Creatur dem Schöpfer gleich zu sein schiene. Um die Freiheit seines Wirkens zu zeigen, hat er sich das Hervorbringen wunderbarer Wirkungen ausser, nicht gegen den Lauf der Natur vorbehalten [4]). Dieser sein freier Wille ist durch keinerlei Art von Nothwendigkeit bestimmt, sonst wäre Gott nicht das vollkommenste Wesen, denn wenn es vollkommener ist in dem Wirken nach aussen frei zu sein, nicht durch Naturnothwendigkeit bestimmt, so muss ihm diese Freiheit zukommen; auch wäre er nicht sich selbstgenügend und nicht selig, wenn er von irgend etwas ausser sich selbst abhängig wäre [5]), sowie wenn er mit Nothwendigkeit nach aussen handelte, nichts zufällig, frei geschehen könnte, womit alle Religion wegfiele, da jedem Wesen dann der Charakter der Unendlichkeit zukäme, indem es in natürlicher Weise sich aus einer unendlichen Macht entwickelte [6]). Dass Gott frei nach aussen wirkt, d. h. anders handeln kann, als er handelt, ist Grundprincip des Christenthums, das der Weisheit der Welt thöricht erscheint, weil sie nur einen mit Nothwendigkeit handelnden Gott erkennen will. Durch diese Wahrung der Einheit des göttlichen Wesens und seiner Freiheit sollte zugleich die Zweideutigkeit beseitiget werden, welche im Realismus durch die Stellung der Ideen, als ein Mittleres zwischen Gott und Creatur gegeben war. Nichts

---

[1]) De simplificatione cordis, III, 458 und de Concord. Metaph. IV, 826. — [2]) De illuminatione cordis III, 480. Der Text: „distinctionem inter intellectum divinum et *humanum*" statt „inter intellectum et voluntatem" ist einer der zahllosen sinnstörenden Fehler, an denen die Dupin'sche Ausgabe leidet. — [3]) Opp. I, 118. „Damnata est inter errores Hus et Hieronymi positio ista de universalium realium et aeternorum positione, et maxime, quod aliqua sit entitas realis aeterna, communis Deo et creaturae, quia tunc nulla creatura potuisset creari quasi de nihilo, sed nec posset annihilari . . . ." Cf. de Concord. metaphys. IV, 827. — [4]) Centilogium de causa finali, IV, 811. Doch sprach er in früherer Zeit auch von einer Schöpfung in der Ewigkeit, Sermo de s. Michaele III, 1494. „Non quod mundus aeternus sit sicut Deus, hoc impossibile est, sed factus est in aeternitate et de sua aeternitate hanc habuit (Deus) voluntatem." — [5]) Tractat IX, sup. Magnif. IV, 408. 4. — [6]) De illuminatione cordis III, 481.

Mittleres, sagt Gerson, findet sich zwischen der Creatur und der schöpferischen Wesenheit [1]).

Diese Bestreitung des Realismus im Interesse der Reinheit des Glaubens bringt es aber mit sich, auch Zugeständnisse zu machen, da auch im Realismus eine Seite des christlichen Glaubens vertreten ist. Gerson gesteht den Dingen ein Sein in Gott auch vor ihrer zeitlichen Existenz zu [2]) und den Ideen eine Art Realität in jenem Sinne, in welchem Thomas von Aquin das Sein auch von dem blos Möglichen und Vorstellbaren, ja von der Negation und Privation behaupte [3]). Ebenso nähert er sich dem Realismus in dem Satze, dass eine intuitive Erkenntniss Gottes hier im Leben nicht desshalb unmöglich sei, weil Gott als Object des Erkennens in keinem entsprechenden Verhältnisse zum Auge des Geistes stehe, die Natur des Geistes also dafür unzureichend wäre, sondern weil Gott nicht wolle; denn an sich betrachtet, je vollkommener ein Object der Erkenntniss sei, desto mehr entspreche es dem Auge des Geistes, das nicht, wie das leibliche Auge, durch die Fülle des Lichtes leide [4]). Wenn Gott wolle, sei eine solche Erkenntniss möglich, wie er sie ja auch dem Moses, Paulus und der hl. Jungfrau gewährt habe; er gesteht sogar in gewissem Sinne zu — und im Grunde ist dieses das Ziel seiner mystischen Theologie — dass die Seele in die Fülle Gottes übergehen und in ihr ideales Sein, das sie von Ewigkeit hat, gewandelt werden könne, nur dürfe dabei die Selbständigkeit (Persönlichkeit) der Seele nicht aufgegeben werden [5])! Gesteht nun Gerson dem Realismus nicht nur die Ewigkeit, sondern auch die Realität und Verschiedenheit [6]) der Ideen in gewissem Sinne zu, so hat er damit den Hauptgedanken des Systems acceptirt. Der Grund liegt in der mystischen Richtung Gersons. Alles Gefühl — und auf ihm ruht überwiegend die Gerson'sche Mystik — ist realistisch, der Verstand nominalistisch. Wie seine

---

[1]) Sympsalma super Cantica Canticorum, Opp. IV, 49, und Centilogium de Conceptibus IV, 793. — [2]) Tractatus XI, sup. Magnificat, IV, 474. „Est res quaelibet in Deo quaedam vita etiam priusquam fiat, et hoc per rationem idealem, non quidem extra Deum (prout Aristoteles arguit Platonem ideas posuisse) sed in Deo, secundum respectus habitos ad creaturas per intellectum paternum et per Verbum suum, juncto voluntatis amore quo vult Deus bonitatem suam ad extra communicare." Dasselbe Tract. I. de Canticis Opp. III, 633. „Per fidem edocti non ponimus talem aliquam ideam separatam, quae non sit Deus. — Concedimus tamen, quod omnia, quae facta sunt, sicut in Verbo vita erant (Joh. I, 3, 4) sic in Spiritu s. amor erant *suo modo:* nam et amor ipse vitalis est...." — [3]) Lectio secunda contra vanam curiositatem II, 104. „Forte controversiam talem solveremus distinctione facta de analogia hujus nominis *ens*, quae tam late a s. Thoma sub IV. Metaph. ponitur, ut ad possibilia et objectalia imo negationes et privationes eam dicat extendi. — Ita forte contrarietas de realibus, an sint res distinctae vel non cnncordaretur ex facili apud illos qui non tam contendere quam verum quaerere parati sunt..." — [4]) Tract. VII. sup. Magnif. IV, 343. „Intuitiva cognitio Dei non negatur hic in via, ex hoc praecise quod Deus est objectum improportionatum mentis oculo propter excellentiam visibilis sed quia non placet Deo Ratio, quia objectum intelligibile quanto est perfectius tanto magis idoneus est oculus mentis capere ipsum. Non enim laeditur harmonia mentis de se ab excellentia intelligibilis, quemadmodum destruitur harmonia oculi sensualis per excellentiam lucis...," — [5]) Ibid. 354. — [6]) Besonders de concord. Metaph. IV, 825. „sicut sunt plures res creatae sic dici possunt plures ideae c. r."

speculative Mystik dahin gerichtet ist, die Theologie des Verstandes mit der Theologie des Gefühles zu vereinbaren, so macht sich diese Vermittlung auch in dieser speculativen Frage geltend; daher hält er an dem Empirismus des Nominalismus zwar fest, lässt alle Erkenntniss mit der Erfahrung beginnen [1]), sich in der Erfahrung vollenden, aber er giebt dem Begriffe der Erfahrnng eine Ausdehnung, die von dem Unterschiede zwischen blos Subjectivem und Objectivem ganz absieht und die Erlebnisse des frommen Gefühles und Wunder, die doch Ausnahmen von der stetigen Gesetzlichkeit des Erkennens und Geschehens sind, mit den aus der realen Erscheinungswelt gewonnenen Erfahrungen gleichstellt. Ebendarum will er auch am Realismus seine Neigung zur Abstraction und subtilen Distinction nicht tadeln, da dieses von der blos äusserlichen Auffassung der Dinge entwöhne; aber, wie sich diese Methode gewöhnlich gebe, sei sie blos formale logische Thätigkeit, die darauf Anspruch mache, als Metaphysik und als Erläuterung der schwierigsten Lehren des Glaubens zu gelten, und darum zu Anmassung und Irrthum führe [2]). Durch dieses sich verlieren in inhaltsleeren Abstractionen habe man den Theologen den Vorwurf zugezogen, dass sie Phantasten [3]) und Sophisten [4]) seien. Und doch glauben die Realisten, immer nur mit der Sache selbst sich zu beschäftigen, und blicken mit Verachtung auf ihre Gegner (Terministen), die nur mit der Logik, mit der Form sich abgäben [5]).

Aus dieser vermittelnden Stellung erklärt sich auch Gersons Auffassung des Verhältnisses zwischen Philosophie und Theologie, Glaube und Wissen. Während der Nominalismus an sich auf ein Auseinanderhalten beider hinarbeitet, ist er gegen die Trennung der Philosophie von der Religion in dem Sinne, als wenn erstere allein sichere Erkenntniss gewährte und die letztere nur durch sie ihren Halt gewänne, im Gegentheile erhalte die Philosophie erst durch die Theologie ihre volle Sicherheit, und wer beide trenne, verliere beide [6]). Er weist dieses Verhältniss nach in der Bestimmung des Begriffes des höchsten Gutes. Aristoteles habe es in Betrachtung der ersten Ursache gesetzt, die Stoiker und einzelne der Academiker in ein der Vernunft und Natur gemässes Leben, jener Epicur, dessen Seneca öfter mit

---

[1]) Tract. I. sup. Magnif. IV, 243 und tract. IX, p. 401. De Conceptibus IV, 797. De Causa finali, ibid. 815. — [2]) Opp. I, 101, 3, 4, u. IV, 819. — [3]) Proemium in Concordantiam Evangel. IV, 86, und de mystic. Theolog. specul. III, 382. — [4]) Lect. sup. Marc. IV, 217. „Denique cur ob aliud appellantur theologi nostri temporis sophistae et verbosi, immo et phantastici, nisi quia relictis utilibus intelligibilibus pro auditorum qualitate transferunt se ad nudam Logicam vel Metaphysicam aut etiam Mathematicam ubi et quando non oportet; nunc de intensione formarmum, nunc de divisione continui, nunc diligentes sophismata theologicis terminis obumbrata, nunc prioritates quasdam in divinis, mensuras, durationes, instantia, signa naturae et similia in medium adducentes, quae et si vera atque solida essent sicut non sunt, ad subversionem tamen magis audientium vel irrisionem quam rectam fidei aedificationem saepe proficiunt ....“ — [5]) Tract. II. sup. Magnif. IV, 248. — [6]) Sermo II. de omnibus Sanctis Opp. III, 1517. „Hoc faciamus (den Nachweis zu geben) tum ad consolationem nostram, quatenus fides in intelligentiam migrans lucidius emicet, tum ad concludendum linguam magniloquam eorum, qui se dici philosophos volunt et non sunt, quoniam dum a religione secernere putant philosophiam utrumque perdunt.“

Achtung in seinen Briefen gedenke, in die Lust und den Frieden der Seele, während der andere Epicur (!), Aristipp, Sardanapal und der schmutzige Mohamed es in sinnlicher Lust gefunden und darum weniger Philosophen als Schweine zu nennen seien. Alle die besseren Bestimmungen aber kämen im Wesen mit der Auffassung des Aristoteles überein, dass nemlich die Seligkeit des Menschen in der Verbindung der edelsten Kraft desselben mit dem edelsten Objecte bestehe. Die beste Kraft des Menschen sei seine Vernunft, das edelste Object, Gott, dessen die Vernunft fähig (capax) sei, so dass Aristoteles in Bezeichnung des höchsten Gutes mit dem Worte Augustins zusammentreffe: „Dein Schauen ist aller Lohn" gemäss den Worten Christi (Joh. 17, 3): „Das ist das ewige Leben, dass sie dich den wahren Gott erkennen." Die Betrachtung (contemplatio) Gottes aber sei nicht bloses Denken, sondern mit Liebe begleitete Erkenntniss, denn ohne Liebe sei diese Erkenntniss nur ein neugieriges Forschen [1]). Was nun die Philosophie auf langem Umwege umhertappend (palpando) doch nicht vollkommen und rein erreichte, dazu hat das Christenthum mit wenigen Worten (compendiosa traditione) geführt, darum sagt der Apostel (1. Cor. 1, 22): „Weil die Welt in Gottes Weisheit Gott nicht erkannt hat, gefiel es ihm, durch die Thorheit der Predigt die Glaubenden zu beseligen." Der Apostel nenne hier die Philosophie nach seinem Schüler Dionysius „Gottes Weisheit", ja „eine Offenbarung Gottes"; wenn ihr aber die „Thorheit der Predigt" vorgezogen worden, sei dieses nicht geschehen, als wenn die Philosophie eitel und falsch sei, denn sie stehe nicht im Widerspruche mit der wahren Religion, sondern weil die Menschen diese herrliche Gabe missbraucht haben, andererseits auch die Ungebildeten der Seligkeit theilhaftig werden sollten und endlich damit sich Niemand vor Gott überhebe [2]). Eben weil die Philosophie auch Offenbarung Gottes ist, haben die Philosophen oft die Tragweite ihrer Reden nicht erkannt, sondern gleich der Eselin Bileams und gleich Caiphas der Wahrheit Zeugniss gegeben [3]). Die Philosophie kann wohl durch Betrachtung der Welt das Dasein Gottes erkennen, aber wie und wann die Welt angefangen hat und enden wird, wie über den geasammten Glaubensinhalt weiss sie nichts, da dieses Alles zuletzt auf dem geheimen Willen Gottes beruht, den nur Jene kennen, denen er ihn geoffenbart [4]). Darum

---

[1]) Ob jedoch Aristoteles dieses wirklich gemeint habe, darüber äussert sich Gerson bald bejahend, wie hier und Tract. I. de canticis III, 636 u. f., bald verneinend, wie de consol. theolog. I, 167. Die Ausgleichung liegt wohl in Lect. sup. Marc. IV, 225. „Posuit Philosophus felicitatem in homine in contemplatione primae causae. Et conformiter *(licet magis elevate)* ponunt theologi beatitudinem in fruitione et cognitione Dei ...." — [2]) L. c. 519. „Placuit ei per stultitiam praedicationis h. e. per compendium credulitatis salvos facere credentes. Non quod philosophia inutilis aut falsa sit, quippe quae est Dei sapientia et revelatio; non quod verae religioni adversa, non quod in articulo quocunque contraria, sicut velle demonstrare propositum est, sed quia homines bono dono male et temerarie usi sunt, et alia ratione, ut ad felicitatis beatitudinem sine ratiocinatione, sine fluctuatione ipsos etiam simplices et idiotas venire liceret fidei pede fulcitos, denique ne glorietur ante Deum stulta praesumptio omnis carnis." — [3]) L. c. 1525. — [4]) Lect. I. contra curios. I, 92, 93.

können auch die Artikel des Glaubens mit der Philosophie nicht in Widerspruch stehen, nur liegt das Verständniss derselben über ihrem Gesichtskreise, der in Folge der Erbsünde verdunkelt ist [1]), und die Philosophie muss sich desshalb der Theologie, die das Licht des Glaubens besitzt, wie jede andere Wissenschaft unterordnen [2]); denn diese steht über ihr wie die Gnade über der Natur, die Gebieterin über der Dienerin, die Lehrerin über der Schülerin, das Ewige über dem Zeitlichen, der Geist über dem Syllogismus; sie überragt sie, aber stösst sie nicht von sich, sondern bedient sich ihrer [3]). Ihre eigentliche Aufgabe beginnt gerade da, wo jene nicht weiter kann, und da sie demnach weiter sieht, leistet sie der Philosophie den Dienst, alles Falsche von ihr auszuscheiden, ihren Wahrheiten höhere Bestättigung zu geben, und ihre dunklen Gebiete aufzuhellen [4]). Es ist demnach volle Harmonie zwischen Philosophie und Theologie, in letzterer auch zwischen Glauben und Wissen, natürlich unter Voraussetzung des Glaubens [5]). Gerson unterscheidet wie alle Scholastiker den Glauben als Act (Actus) und als Fertigkeit (Habitus) und in letzterer Beziehung wieder als eingegossenen und erworbenen. Wie Aristoteles das Wissen als eine durch Demonstration erlangte sichere Fertigkeit bezeichne, so könne man auch den Glauben eine durch Hören des Wortes Gottes erlangte sichere und wahre Fertigkeit nennen [6]), die als „Act" sich als volle und gewisse, aus dem eingegossenen Glauben stammende Beistimmung zur katholischen Wahrheit offenbare [7]); denn die Glaubensfertigkeit als erworbene setzt immer den eingegossenen Glauben voraus, stützt sich auf ihn und wird durch ihn vollendet. Die Gewissheit und die Erleuchtung des Geistes, die der Glaube mit sich führt, hat er von der göttlichen Autorität, weil es nemlich Gott so befohlen oder geoffenbart hat, unmittelbar oder mittelbar, durch sein inspirirtes Wort, innerlich oder äusserlich durch Predigt, Hören, Lesen desselben; darin besteht sein specifischer Charakter, oder wie Thomas von Aquin sagt, der formale Grund alles dessen, was geglaubt wird, ist die erste Wahrheit, so dass aus einem andern Grunde beistimmen ausserhalb des Glaubens liegt. Dadurch unterscheidet sich die Gewissheit des Glaubens von jener des Wissens; jene beruht auf äusseren Gründen, auf der Autorität, diese auf inneren, auf der Einsicht. Wie man sonst Gewissheit hat durch Evidenz oder Erfahrung oder auch durch Entschiedenheit des Willens [8]), so hat vielleicht (fortassis) auch der Glaube in dieser Weise seine Gewissheit aus dem Willen, der

---

[1]) Sermo pro justitia IV, 647. — [2]) Lect. II. contra curios. I, 98. „Nulla scientia reperitur, si casta est, quae non eidem obsequatur." — [3]) De consolat. theolog. I, 132, 133, und Trilogium Astrologiae I, 189. — [4]) L. c. I, 166. — [5]) I, 92. „Concludimus articulos fidei nullo modo esse contra philosophiam naturalem, sed eidem potius consoni sunt, quamqnam eos attingere et invenire suum non est, praesertim nisi praevia fidei revelatione, quae tales veritates subministrat." Cf. I, 189 Trilog. Astrolog. „Theologiam — nullus recte aestimabit contrariam esse cuicunque verae scientiae, omne enim verum omni vero consonat." — [6]) Sermo de erroribus II, 333. „fides est habitus verus et sincerus per auditum verbi Dei acquisitus." — [7]) Declaratio veritatum I, 27. — [8]) Sermo de erroribus II, 334. „per quandam adhaerentiam voluntatis stabilientis se ac figentis in aliquo, a quo non vult dirimi."

(weil Gott es befiehlt), unerschütterlich glauben will, aber dieses eben nur kann, indem er will. Dadurch wird der Glaube verdienstlich und nimmt allen Verstand gefangen zum Gehorsame, so viel auch philosophische, historische, grammatische oder phantastische Gründe dem Glauben entgegenzustehen scheinen; auch hebt weder Erfahrung noch Einsicht ihn auf, weil er eben auf der ersten Autorität beruht, sie mag Evidenz mit sich führen oder nicht. Daher lässt sich der Glaube auch noch im seligen Vaterlande mit der Anschauung vereinigen, wie hier auf Erden mit dem Zustande der Ekstase. So kann ja auch Einer auf blose Autorität des Lehrers hin den Satz festhalten, dass die Summe der Winkel eines Dreieckes gleich zwei Rechten ist, und er braucht diese Gewissheit nicht aufzugeben, wenn er später durch Beweise Einsicht in die Wahrheit des Satzes gewinnt (?). Daraus folgt, dass die theoretischen und practischen Principien wie die aus der Erfahrung sich ergebenden Grundsätze der Philosophie in das Gebiet des Glaubens fallen können, wenn dieses Gott will, so dass man ihnen beistimmt, nicht weil sie evident, sondern weil sie nach der Lehre der Schrift oder katholischen Kirche von Gott (zu glauben) befohlen und geoffenbart sind. In diesem Sinne, wenn man den formalen Grund des Glaubens, den Gehorsam, im Auge behält, kann man sagen, dass hier im Leben der Glaube gewissermassen immer sich auf das „Nichterscheinende" beziehe, denn wenn auch die erste Wahrheit, auf der er ruht, Gott, an sich das Gewisseste ist, so wissen wir doch nur aus dem Glauben der Kirche oder der Schrift, dass Gott uns dieses Inevidente zu glauben geboten hat [1]). Dass Tobias einen Hund und Abraham einen Sohn hatte, und Anderes, konnte man auch aus der Erfahrung wissen, dass uns aber Gott diese Wahrheiten durch die Verfasser der hl. Schriften mitgetheilt habe, ist Sache des Glaubens, nicht des Wissens, und auch nicht evident. Ueberhaupt sind ja unserer Erkenntniss Schranken gezogen, so dass wir den Inhalt des Glaubens nehmen müssen, wie ihn uns die hl. Schrift oder die Kirche bietet [2]); und am Ende ist doch der letzte Grund von Allem der unergründliche Wille Gottes, und wem dieser Grund nicht genügt, den würden auch tausend andere nicht zufrieden stellen [3]), zumal auch das grösste Wissen ein Geheimniss des Glaubens nicht wahrer und tiefer, sondern blos klarer erkennen lässt [4]). Der Glaube, ungeachtet er auf so gewichtigen Zeugnissen ruht, dass es Vermessenheit wäre, nicht glauben zu wollen [5]), bleibt immer an sich das grösste Wunder,

---

[1]) L. c. 335. „Dici potest non irrationabiliter, quod fides, hic in via semper est quodammodo non apparentium sub ratione formali vel obedientiali ipsius fidei: quoniam licet veritas prima sit de se evidentissima et certissima cui innititur, nihilominus quod veritas haec prima tradiderit credibilia inevidentia vel alia quaelibet ad credendum, scitur ex sola fide Ecclesiae vel scripturae s., quia scilicet Ecclesia et scriptura s. ita nobis tradunt." — [2]) De susceptione humanitatis Christi I, 453. „Christus posuit terminos nostrae conquisitionis, ut non liceat de divinis alia vel aliter asserere quam quae divinis scripturis habentur, vel evidenter concluduntur, vel ab Ecclesia, quae Spiritu s. regitur, credenda traduntur." — [3]) Tract. IX, sup. Magnif. IV, 399. — [4]) Ibid. Tract. VII, 348. — [5]) Opp. III, 234. „Veritas (des Glaubens) tot miraculis, tot revelationibus, tot testimoniis martyrum, tanta contentorum rationabilitate probata fulcitaque consistit, ut insana sit praesumptio non credere . . ."

weil, wer glaubt, eher den obersten Principien des Wissens widersprechen würde, als irgend einem Artikel des Glaubens. Dieses überragt menschliche Weisheit und Gewalt, dieses ist Gabe Gottes [1]). Der Glaube verschmäht aber, ungeachtet seines übernatürlichen Charakters, nicht die Begründung durch Nachweis seiner Uebereinstimmung mit Vernunft und Natur, weil dieses zum Troste der Gläubigen und Weltlichgesinnten dient; jedoch solche Gründe dürfen nicht massgebend für die Beistimmung sein, sonst geht das Verdienst des Glaubens verloren [2]).

Die Vereinigung von Philosophie und Theologie, Glaube und Wissen, wie sie Gerson auf Grundlage dieser Anschauung versucht, überschreitet den Gesichtskreis seiner Zeit nicht, sie kömmt zu Stande, indem die Wissenschaft gläubig wird, oder sie ist Unterordnung der Philosophie unter die Theologie und des Wissens unter den Glauben. Im Grunde ist ja auch auf diesem Standpunkte eine andere Stellung beider Mächte nicht möglich. Ist in dem Glaubensinhalte, wie ihn die Kirche darlegt, die absolute göttliche Wahrheit gegeben, und übersteigt ihr volles Verständniss die Erkenntnissphäre wie Erkenntnisskräfte des endlichen Geistes, so erscheint jeder Widerspruch der Vernunft gegen irgend einen Satz des Glaubens nur als Bekenntniss ihres Unvermögens, ihrer Ohnmacht, da ein wahrer Widerspruch nicht zulässig ist, ohne den Satz zu behaupten, dass was in der Philosophie wahr ist, in der Theologie falsch sein könne, und umgekehrt. In diesem Unvermögen der Vernunft liegt zugleich die Verpflichtung, die durch den Glauben gebotene Belehrung hinzunehmen, d. h. den Verstand gefangen zu nehmen zum Gehorsame Christi. Darum wird auch der „Wille“ als die Wurzel des Glaubens bezeichnet, zunächst der demüthige, Gott unterwürfige Sinn [3]), und Glaube und Busse in die engste Beziehung gesetzt, da eben durch die Busse der gefallene Mensch erst wieder für das höhere Licht der Offenbarung empfänglich werden soll [4]).

Ist der Glaubensinhalt das Object der Theologie und ist die Aufnahme desselben Seitens des Menschen überwiegend durch den Willen bedingt, so ist damit die Hauptaufgabe der Theologie als eine practische bezeichnet; dieses aber haben die Theologen zur Zeit Gersons vergessen; sie glauben ihre Bestimmung erfüllt zu haben, wenn sie den Inhalt des Glaubens begrifflich darstellen und verlieren in den dabei unvermeidlichen Streitigkeiten und Spitzfindigkeiten Zeit und Kraft. Die Theologie in diese practische Richtung wieder zu leiten, sie aus den Höhen phantastischer und steriler Speculationen herabzurufen in die Wirklichkeit, um hier Gottes Reich in „Busse und Glaube“ zu begründen, dahin ging zunächst

---

[1]) De vita spirit. III, 15. „Nonne miraculum ingens est taliter initi veritatibus incognitis et inevidentibus praeter aut contra omnem rationem naturalem, quod citius dissentiret homo vere fidelis primo principio, prout dicit Guilelmus Parisiensis quam alicui articulo quantumlibet inevidenti?“ — „Horum miraculorum solus Spiritus s. est operator et doctor.“ — [2]) Trilog. Astrolog. I, 190. — [3]) Ibid. „Radix fidei humilitas est et ad Deum subjectio.“ — [4]) Opp. I, 86.

die Reform, welche Gerson in der Theologie durch seine „Vorlesungen über eitle Wissbegierde“ [1]) versuchte. Wie alles Wissen, muss auch die Theologie der Liebe Gottes dienstbar werden, darin besteht ihre Vollkommenheit, ihre Freiheit, ihr Adel [2]), denn nicht in subtiler Forschung, sondern in der Pflege der Liebe besteht Gottes Reich und die Erlangung des ewigen Lebens [3]); wurzelt daher das theologische Studium nicht in Glaube, Hoffnung, Liebe, so bläht es auf und schadet gleich der Philosophie der Heiden. Wie darum Cicero den Redner einen im Reden gewandten tugendhaften Mann nennt, so nennen wir den Theologen einen in der hl. Schrift gebildeten Gerechten, und zwar gebildet nicht blos theoretisch sondern auch practisch, indem die erkannte Wahrheit durch stete Betrachtung in Gefühl und That übergeht [4]), sonst liest er in der hl. Schrift seine eigene Verdammung heraus und schadet mehr durch sein Leben als er durch seinen Unterricht nützt. So hoch darum Gerson auch Thomas von Aquin stellt, in den wichtigsten Fragen sich auf ihn stützt und es beklagt, dass seine Summa, besonders die Secunda secundae so wenig studirt werde, indem durch dieses Studium die Theologen am besten den Vorwurf abweisen könnten, als seien sie Phantasten [5]), sein Liebling und sein Ideal bleibt doch Bonaventura, eben um der practischen Richtung willen, die sich durch seine Theologie hindurchzieht. Er ist als Lehrer gründlich und sicher, fromm und erleuchtet, hält sich frei von unnützen Fragen und der Theologie nicht angehörigen Untersuchungen, ein Muster für alle Jünger der Theologie [6]); Gerson begreift nicht, dass die Franziskaner diesen Mann, wie die Universität Paris seitdem keinen zweiten gehabt, der sich so treu an die bewährten Grundsätze der Pariser Schule gehalten, aufgeben, und einen „Neuling“ als Führer haben wählen können [7]). Aber es ist noch ein anderes, was ihn an Bonaventura zieht. Dieser vermeidet alle Singularität, schliesst sich der allgemeinen Ansicht an und sucht allenthalben zwischen den entgegenstehenden Meinungen zu vermitteln. Dieses ist aber auch Gersons Tendenz; Niemand hat für die theologische Forschung das „nil innovetur nisi quod traditum est“ schärfer betont. Nicht genug, dass der Inhalt ein für allemal abgeschlossen bleibt, soll der Theologe auch in der Bezeichnung, der Terminologie, von der herkömmlichen Weise nicht abweichen; dadurch allein hat sich die Universität Paris von Irrthum frei erhalten, dass sie hierin eine wachsame Strenge übte, denn es ist eine schlimme Freiheit, Irrthum vortragen zu dürfen [8]). Darum wünscht Gerson, dass die theologische Facultät zu Paris

---

[1]) Lectiones duae contra vanam curiositatem. I, 86—106. — [2]) Centilog. de concept. IV, 806. — [3]) De concord. Metaph. IV, 829. „Non in subtili inquisitione veritatis sed in cultu charitatis consistit regnum Dei et impletio legis consecutioque salutis.“ Cf. de libris legendis a monachis, II, 704. — [4]) De consolat. theolog. I, 177. „Sicut apud Ciceronem Orator describitur, quod est vir bonus dicendi peritus, ita theologum nominamus bonum virum in s. litteris eruditum, non quidem eruditione solius intellectus, sed multo magis affectus, ut ea quae per theologiam intelligit, traducat per jugem ruminationem in affectum cordis et executionem operis...“ — [5]) Opp. IV, 86. — [6]) I, 21. — [7]) Ibid. 91—99, 117. Der Neuling soll wohl Scotus sein. — [8]) Sermo super processionibus pro viagio Regis Rom. II, 277.

stets recht zahlreich sein möge, um durch ihre Autorität allen kirchlich politischen Irrlehren entgegenwirken zu können [1]), ja dass, wie die Kirche Einen Glauben und Ein Haupt habe, sie oder wenigstens Frankreich auch nur Eine theologische Facultät besitzen möge, die als Quelle und Norm für alle Lehrer der Theologie diene [2]); und natürlich bliebe Paris diese Eine Facultät, da die Pariser Theologen ja eine besondere Gabe für Erkenntniss des Wahren haben [3]), und im Gegensatze der „phantasievollen" Engländer sich stets durch Gründlichkeit der Lehre auszeichnen. Schon dieses strenge Festhalten an Inhalt und Form, wie es Gerson von dem Theologen verlangt, die Aengstlichkeit, die jede Begründung eines theologischen Satzes, welche die Frömmigkeit verletzt, als nach Inhalt oder Form verfehlt betrachtet [4]), lässt die gewöhnliche Auffassung, wie sie noch zuletzt Hasemann vertritt, Gerson habe „das Studium der Theologie in die Bahnen freieren und aufgeklärteren Geistes zu lenken gesucht" [5]), als ein bloses Vorurtheil erscheinen, das durch die Opposition Gersons gegen den Missbrauch der dialectischen Methode veranlasst ist. Hören wir nur Gerson selbst in seinen Vorlesungen über „eitle Wissbegierde."

Die erste hielt er 1402 am Tage vor dem Feste des hl. Martin (9. November). Er geht von dem auch den Vorlesungen über Marcus zu Grunde gelegten Texte aus: „Thut Busse und glaubet dem Evangelium" (Marc. 1, 15). Seit dem Sündenfalle finde sich der Mensch in dem dunklen Kerker der Sinnlichkeit eingeschlossen, so dass er das himmlische Licht nicht mehr wahrnehme. Wenn auch dieser Zustand seine Stufen habe — denn auf der ersten, der Sinnlichkeit, werde nur leibliches Licht wahrgenommen, auf der zweiten, der Vernunft (ratio), einiges geistige Licht, auf der dritten, der reinen Intelligenz (intelligentia simplex) fallen vereinzelte Strahlen des göttlichen Lichtes auf die Seele — so wird es doch in diesem Kerker nur Licht, wenn der Mensch durch den Glauben der göttlichen Erleuchtung fähig wird; dieses aber setzt Umkehr des Menschen, Busse, voraus, denn die Busse richtet den Blick nach oben, bricht die Ketten der Begierlichkeit, läutert das kranke Auge der Vernunft, und erhebt diese auf die Höhe der reinen Intelligenz, führt in die ekstatischen Zustände ein und stellt in der Seele die „hierarchische Ordnung" her. Denn nur durch die Busse gewinnen wir die Demuth, die Wurzel des Glaubens, welche den Stolz der Scholastiker bricht, der sie nicht glauben lässt, und bei ihnen die „verkehrte Wissbegierde", das Alles wissen wollen (curiositas), und die Sucht nach Besonderem (singularitas) erzeugt, denen sich in der Regel der „Neid" anschliesst; daraus stammt dann Streit und Rechthaberei, Vertheidigung des Irrthums, Verharren auf der Ansicht seiner Partei, Aergerniss und Verachtung der einfachen Gläubigen und Herabwürdigung der Lehre

---

[1]) Sermo pro Unione Graecor. II, 149. — [2]) I, 105. — [3]) De concord. Metaphys. IV, 828. „Separando pretiosum a vili, h. e. verum a falso, qualem docent facere Parisienses, ad hoc enim singulariter editi sunt." — [4]) Tract. VIII, sup. Magnif. IV, 377. — [5]) Allgemeine Encyclopädie der K. und W. Sect. I, Thl. 62 (Gerson), p. 18.

selbst. Worin besteht nun diese „verkehrte Wissbegierde“? Darin, dass wir mit Vernachlässigung des Nützlichen unser Streben dem weniger Nützlichen oder uns Nichterreichbaren oder gar Nachtheiligen zuwenden [1]). Von ihr unterscheidet sich die „Singularität“ darin, dass sie weniger an das Nützliche als an das Ungewöhnliche, Auffallende und Fremdartige einer Ansicht sich hält [2]). Das Nützliche in beiden Fällen bestimmt sich individuell, nach Standes-Zeit-Verhältnissen, so dass was für den einen unnütz ist, für den andern zweckmässig und sogar geboten sein kann. Geht also die „Curiositas“ dahin, mehr wissen zu wollen als sie soll, so will die Singularität etwas Besonderes, von Anderen abweichendes haben. Dieses Alleswissenwollen war der Grund der Verirrungen bei den Philosophen des Alterthums, die sie vermieden hätten, wenn sie sich rücksichtlich der Erkenntniss Gottes an die Aussage der Vernunft gehalten, die ihnen Einen Gott als höchste Ursache und Leiter des Alls zeigte [3]); aber schon die Frage nach der Ewigkeit der Welt lag jenseits ihres Gesichtskreises und sie hätten ihre Lösung bei Jenen suchen sollen, denen dieses Gott geoffenbart, den Propheten [4]). Es ist darum ein Beweis der Besonnenheit des Aristoteles, dass er die Ewigkeit der Welt nur problematisch giebt; denn der Grundirrthum aller Philosophen ist, dass sie, durch die Stetigkeit der Naturordnung verleitet, auch Gott nur mit Nothwendigkeit wirkend sich denken konnten. Aber auch die Theologen lassen sich durch die Sucht, Alles wissen zu wollen, verleiten, die von der hl. Schrift festgesetzten Schranken des Glaubens durch Conjecturen und Syllogismen zu überschreiten, und wohin kann dieses führen als zu Irrthümern? Denn wenn die nicht ausreichende Leiter der hl. Schrift fehlt, welche andere will man anlegen, um Gott in höherer Erkenntniss zu erreichen? [5]) Solche gleichen den Blinden, die gehört haben, dass die weisse Farbe den Blick zerstreut, die schwarze aber concentrirt und nun aus eigenem Denken (ratiocinando et phantasiando) die Gründe für diese Erscheinung zu entwickeln suchen; sie müssen hier fehlgreifen, da sie das Zerstreuen in dem Sinne nehmen werden, welchen es im Tastgefühle hat. Ueberall finden sich solche Blinde, die ohne eigentliche Kenntniss der Sache doch darüber urtheilen,

---

[1]) L. c. I, 91. „Curiositas est vitium quo dimissis utilioribus homo convertit studium suum ad minus utilia vel inattingibilia sibi vel noxia.“ Andere erläuternde Definitionen finden sich z. B. II, 613. „Est curiositas studium ea sciendi quae nos vel non decent vel non expediunt vel non aedificant.“ oder III, 114. „Est vitium quo quis libidinose inclinatur vetita vel ignota experiri“, wesshalb er sie De exam. doctr. I. 19 einen „luxus spiritualis“ nennt. — [2]) „Singularitas est vitium quo dimissis utilioribus homo convertit studium suum ad doctrinas peregrinas et insolitas.“ — [3]) „Ductus naturalis ratiocinationis ad hoc pertingit, ut sciat quod sit unus Deus, princeps et rector omnium, qui dedit omnibus esse et vivere, his quidem clarius, illis vero obscurius.“ Rom. I, 20. „Est quippe omnibus inditum a multis naturali demonstratione conclusum, ut Deus sit, quo nil melius cogitari potest, esse qui habeat quicquid melius ipsum quam non ipsum . . .“ — [4]) L. c. 92. „Interrogatus philosophus: estne mundus aeternus: respondere debuit: quaestio haec supra me est, quoniam Deus omnia sicut voluit et fecit et faciet, interrogetur de hoc Dei voluntas ab eis quibus hoc revelare dignatus est . . .“ — [5]) 93. „Deficiente non sufficiente scala Scripturarum qualis altera comparabitur Scala ad altiorem de Deo cognitionem attingendam?“

indem sie aus der Phantasie ihr Urtheil schöpfen und sich lächerlich machen. Und doch ist die Thorheit des Theologen noch grösser als die eines solchen Blinden, wenn er sich beigehen lässt, das Nichtgeoffenbarte aus dem eigenen Denken schöpfen zu wollen, weil er von der verborgenen göttlichen Wahrheit noch weniger gewahrt als der Blinde von den Farben [1]). Wäre es nicht demüthiger, in solchen Fragen zu gestehen: ich weiss es nicht — Gott weiss es und wem er es will offenbaren. Glaubet dem Evangelium, das ist genug. Natürlich soll damit nicht die Trägheit Jener entschuldiget werden, die auch solche göttliche Wahrheiten, die der Einsicht zugängig sind, und die sie kennen sollten, zu erkennen vernachlässigen und noch Jene schmähen, die nicht gleich nachlässig sind.

In einer zweiten, kurz darauf gehaltenen Vorlesung [2]) giebt er die charakteristischen Merkmale der theologischen Sucht, Alles wissen zu wollen, an. Diese sind: 1. Bereits entschiedene und allseitig erörterte Punkte des christlichen Lehrbegriffes nur ungern, dagegen dunklere und weniger besprochene mit Vorliebe behandeln [3]). Denn die Eitelkeit lasse nicht zu, auf dem gebahnten Wege zu bleiben, Neues wolle man bieten, und sollte man den fünften Fuss am Schaafe suchen müssen. Damit zusammenhängend ist es, Klarheit des Vortrags und der Lehre gering schätzen, und auf das Dunkle, Schwerverständliche Gewicht legen. Während Ersteres immer Zeichen eines scharfen Geistes sei, gäbe es leider nicht Wenige, die Nichts für tief gedacht halten, als was sie gar nicht oder nur nach grossem Zeitverluste verstehen!

2. Die ungebührliche Parteinahme für gewisse Lehrer und Lehren. Wenn wir Einen Herrn, Einen Glauben, Ein Gesetz haben, wenn jede Wahrheit, wer sie immer ausspricht, vom hl. Geiste stammt, wozu dieser leidenschaftliche Streit unter ganzen Ständen und Orden um diesen oder jenen Doctor? Geschähe es noch im Interesse der Wahrheit, da könnte man es dulden, denn ein Lehrer unterscheidet sich von dem anderen wie ein Stern von dem anderen; so liegt aber dem ganzen Treiben nur Eitelkeit zu Grunde und dieses führt zu vielen Irrthümern, da das Leben immer auf die Theorie einwirkt.

3. Nichts zu seiner Zeit thun. Nicht umsonst bestehe an der Universität das Statut, dass weder bei den Philosophen rein theologische, noch bei den Theologen rein philosophische Themate, wie über Logik behandelt würden. Jetzt aber wolle auch der Theologe nicht von der Philosophie lassen, weil ohne Logik und Metaphysik, wie er sagt, die schwierigeren Punkte der Theologie unverständlich bleiben. Gut, aber wende dich nicht eher zur Theo-

---

[1]) „Conferamus ad divinas voluntates non revelatas nobis coelitus sensum cujusvis theologi quantumlibet elevati, nullus dubitaverit qnin ad illas caecior sit quam caecus ad colores.“ — [2]) Dieses ergiebt sich aus den Worten p. 95: „nuper de consolante luctu sermo habitus“, womit die vor der Universität gehaltene sermo II. de omnibus sanctis (Opp. III, 1515) gemeint ist, deren Thema: beati qui lugent etc. war. — [3]) 97. „fastidire doctrinas resolutas et plene discussas et ad ignotas vel non examinatas velle converti.“

logie, bis du der Philosophie mächtig geworden, und schämst du dich, in späteren Jahren noch mit Jünglingen zu lernen, nun so begnüge dich mit jenen theologischen Lehren, die auch ohne Logik und Philosophie verständlich sind. Und welches wären diese Lehren? Alles, was den Glauben erbaut, die Hoffnung erweckt, die Liebe entflammt.

4. Mehr Freude an Bekämpfung der Ansichten der verschiedenen Lehrer oder an hartnäckiger Vertheidigung eines Einzelnen haben als an der Ausgleichung ihrer sich gegenüber stehenden Meinungen, während diese Gegensätze doch häufig nur auf der Form des Ausdruckes beruhen. Da jeder Forscher auf die Wahrheit Anspruch hat [1]), die sich bei ihm findet, so muss man bei solchen Ausgleichungen genau untersuchen, nicht nur die Art des Ausdruckes, dessen sich der Lehrer bedient, sondern auch den Sinn, den er mit diesen Worten verband oder hätte verbinden sollen [2]). Vor Allen hat es Bonaventura verstanden, aus den verschiedenen Ansichten der Lehrer die Eine Wahrheit herauszufinden. In ähnlicher Weise scheint mir auch der Weg zu einer billigen Beurtheilung der Scotisten gefunden, denn der hohe Werth, den diese Methode für speculative Bildung besitzt, ist nicht zu verkennen, aber es gilt dieses nur, wenn das System reine Logik sein will, Vorbildung zur eigentlichen wissenschaftlichen Erkenntniss, nicht weiter [3]). Denn wenn z. B. der Glaube und jede Metaphysik uns Gott als das einfachste Wesen zeigt, wozu dieses Uebermaas von Distinctionen in Bestimmung des göttlichen Wesens, zu deren Verständniss auch das längste Menschenleben kaum ausreichen würde [4])? Wozu dann die Gegner „Terministen“ nennen, da sie doch selbst in neuen Terminen weit fruchtbarer sind? Zwar behaupten sie, es geschehe dieses z. B. in der Lehre von der Trinität, um den Anforderungen der Wissenschaft, welche die Logik allein nicht befriedigen könne, zu entsprechen, aber dieses ist Einbildung, denn gerade in dieser Lehre würden auch die Engel selbst sich nicht Genüge leisten können. Und wenn nun wir, die wir in der Theologie erfahren sind, den Scotus und Andere nicht verstehen, wie sie sagen, und ihn desshalb bekämpfen, wie sollen ihn dann diese Jünglinge verstehen können? Ihr ganzes logisches Studium würde ihnen unnütz, weil sie sich an eine ganz neue Sprache erst gewöhnen müssten.

---

[1]) 99. „Nil cuivis inquisitori veritatis suum est nisi veritas.“ — [2]) „qualem in verbis sententiam intenderit aut *intendere debuerit*.“ — [3]) 100. „Sic laudo et approbo quod judicio meo longior ipsorum (der Scotisten) deductio necessario cadit in resolutionem qualem Logici tradunt, nimirum quod logica est ad omnium methodorum principia viam habens ....“ — [4]) „Fides saluberrima et omnis metaphysica tradit nobis quod Deus est simplicissimus in supremo simplicitatis gradu, supra quam imaginari sufficimus. Hoc dato quid opus est ipsam unitissimam essentiam per formas metaphysicales vel quidditates, vel rationes ideales vel alias mille imaginandi vias secernere, dividere, constituere, praescindere ex parte rei, ut dicunt, et non ex intellectus negotiatione circa eam? Deus sancte, quot ibi prioritates, quot instantia, quot signa, quot modeitates, quot rationes aliqui ultra Scotum condistinguunt! jam mille codices talibus impleti sunt, ideo, ut longa aetas hominum vix sufficiat eas legere ne dicam intelligere.„

5. Gerade dieses aber, sich darin gefallen, neue Ausdrücke für die theologische Speculation rücksichtlich des göttlichen Wesens zu gebrauchen, ist ein Zeichen eitler Wissbegierde. Die Väter haben auf den Synoden die grösste Sorgfalt angewandt, um der Wahrheit einen klaren und bestimmten Ausdruck zu geben, und es ist darum unrecht, die abweichenden Bezeichnungen einzelner Väter ohne Weiteres in die Schule einzuführen, vielmehr soll der orthodoxe Sinn, den die Väter damit verbanden, herausgehoben werden, um den Zuhörern keinen Anstoss zu geben. So sagt das Athanasianische Symbol, dass in der Trinität „nichts früher oder später, nichts grösser oder kleiner sei". Nach dieser Glaubensregel müssen die Ausdrücke „Priorität", „Majorität", die sich bei einzelnen Vätern finden, erklärt werden; und wenn Einer tausend neue Formeln fände, um dieses Geheimniss zu bezeichnen, er könnte damit, wenn er nicht irren wollte, nicht mehr sagen, als jene Worte des Symbols. Darum hat Scotus mit Unrecht einer ähnlichen neuen Terminologie sich bedient, denn in der Lehre der Trinität darf kein Ausdruck gebraucht werden, der einen Unterschied oder eine Priorität involvirt ausser die des Ursprunges und auch da mit Abstreifen alles Unvollkommenen [1]). Die theologische Facultät hat sich desshalb gegen den Vortrag der Lehre des Raymund Lullus erklärt, weil sie von keinem Lehrer gebrauchte Bezeichnungen hat.

6. In der Entwicklung der Lehre überwiegend sich auf die Philosophie stützen, ist für die Theologen eine den bussfertigen und gläubigen Sinn tödtende verkehrte Wissbegierde. So erzählt man von Origines, dass er zu viel aus dem goldenen Becher Babylons, d. i. der heidnischen Philosophie, getrunken, und auch unsere Realisten sind zur Behauptung der Ewigkeit und Realität der Ideen durch die arabische und aristotelische Philosophie verleitet worden. Möge man doch mit Hintansetzung alles dessen, was nicht frommt oder erbaut, lieber um Busse und Glaube sich mühen, als durch zu Nichts führende Subtilitäten die Zeit verderben. Was ist schärfer als die Spitze der Aehre, was feiner als das Gewebe der Spinne, aber wozu dient Beides? Lernten wir doch eingedenk unserer Bestimmung lieber recht leben als disputiren! Der Hinklick, wie Gerson in dem (S. 268 A. 6) erwähnten Schreiben an ein Mitglied der theologischen Facultät sagt, auf die Noth der Zeit und die grossen Bedürfnisse nach einer sittlichen Belehrung des Volkes müsse von dem Spiele mit Subtilitäten und neuen Formen abhalten, und auf Bearbeitung moralischer Themate hinführen, die nicht so leicht sei, wie man sich die Sache gewöhnlich vorstelle [2]).

---

[1]) 102. „Datur regula generalis, quod nullus terminus admittendus est in divinis qui vel distinctionem importet vel primaevitatem nisi solam distinctionem originis et quod hanc dicat absque importatione vel connotatione imperfectionis cujuscunque vel dissimilitudinis vel inaequalitatis in suo correlativo ...." — [2]) Opp. I, 124. „Pro honore Dei attendatur diligenter, quanta est necessitas pro instructione populorum et pro resolutione materiarum moralium temporibus nostris. Et tunc credendum est, quod in tanta angustia temporis et inter tot animarum pericula non multum placebit ludere ne dicam phantasiari circa ea quae prorsus supervacua ...."

Am Schlusse nennt er die Mittel, um den Irrthümern, die sich aus dieser Sucht, Alles wissen zu wollen und durch Eigenthümliches zu glänzen, bilden, vorzubeugen: Oeffentlichkeit aller scholastischen Acte, Eine theologische Facultät für die gesammte Kirche oder wenigstens für Frankreich, Verbot der Bibelübersetzung, Beschränkung der Erlaubniss zum Predigen und Verordnung, dass die Theologen die speculativen Probleme der Theologie nicht mehr in Gegenwart von Mitgliedern anderer Facultäten behandeln, besonders wenn die Terminologie befremdend oder neu ist, um den Vorwurf des Phantastischen zu vermeiden. Das Hauptmittel aber bleibt immer, dass alles Streben des Theologen auf klare, lebendige Erkenntniss der evangelischen Wahrheit — der mystischen Theologie — gerichtet wird, diese aber kömmt zu Stande mehr durch bussfertige Gesinnung als durch das Abmühen menschlicher Untersuchung [1]). In diesen letzten Worten der Vorlesung haben wir die Ankündigung der speculativen theoretischen Mystik Gersons, die auch noch 1402 oder 1403 muss niedergeschrieben worden sein, da er in der Vorrede zur practischen Mystik, die er im Herbste 1407 zu Genua während seiner Rückreise aus Italien schrieb, bemerkt, dass die Vorlesungen über theoretische Mystik vor längerer Zeit gehalten worden seien. Die Mystik Gersons steht demnach im innigsten Zusammenhange mit seinem Streben, der Theologie eine mehr practische Richtung zu geben, sie ist die positive Seite seiner theologischen Reform, für welche diese Vorlesungen über verkehrte Wissbegierde den Weg bahnen sollen Blicken wir übrigens auf den Zustand der Theologie, wie er in den Vorlesungen angedeutet ist, und auf die Mittel, durch welche die Theologie vor Verirrungen gesichert werden soll, so ist schwer zu entscheiden, was beklagenswerther, der Verfall der Theologie oder diese Mittel! Wenn alle theologische Bildung von Einer Facultät als Normalschule für die gesammte Kirche, oder wenigstens für Frankreich, ausgehen und Ein Gepräge der Art tragen soll, dass dieses Gepräge bis auf die kleinsten Züge in Feststellung der von dieser Facultät einmal sanctionirten Schulsprache strenge gewahrt werde, wenn aus eben dieser ausschliesslichen Rücksicht für Orthodoxie sogar ein eigener Inquisitor bei Gastmalen und anderen Gelegenheiten darüber wachen soll, dass keine den Glauben verletzende Aeusserung falle [2]), so wird man allerdings wenig mehr von der Selbständigkeit und Eigenthümlichkeit der wissenschaftlichen Entwicklung der Theologie zu besorgen haben; aber eine derart überwachte und in jedem Worte normirte Theologie hört auch damit auf, Wissenschaft zu sein, und nimmt dafür den Charakter kirchlicher Satzung an. Gerson, der sich in diesem Streben

---

[1]) 106. „Intelligentia clara et sapida eorum quae creduntur ex evangelio, quae vocatur theologia mystica, conquirenda est per poenitentiam magis quam per solam humanam investigationem. Et *circa hoc pertractabitur id, an magis per poenitentem affectum quam per investigantem intellectum Deus in via cognoscatur.*“ — [2]) Opp. I, 124. „Forte necesse esset providere de inquisitore aut de tali qui tanquam inquisitor posset vacare circa ea quae nimis libere imo temere contra fidem publicantur in conviviis et locis aut aliter.“

nach möglichster Uniformität auch auf dem theologischen Gebiete als Franzose bewährt, hatte zunächst zwar die Selbsterhaltung der Theologie als solcher durch Reinbewahrung der Lehre und Arbeit an der sittlichen Umgestaltung des Lebens im Auge und war ohne Zweifel durch einzelne traurige Erscheinungen zu solchen Maassregeln veranlasst. In einem Gedichte spricht er seinen Dank gegen Gott aus, dass er ihm verliehen, durch Glaube den Irrthum und die Häresie zu besiegen und des steten Friedens des Glaubens zu geniessen; in diesem Frieden finde er in Mitte so grosser Aergernisse das grösste Wunder [1]). Wenn Gerson, dessen frommer Sinn von der ersten Kindheit an gepflegt worden war, die Erhaltung dieses frommen, gläubigen Sinnes als ein Wunder in seiner Zeit betrachtet, welche Zustände setzt das unter seinen theologischen Zeitgenossen voraus! Umsonst bezeichnet er nicht die Macht des blosen Wissens ohne Liebe als dämonisch [2]). Aber wenn auch jene Aufgabe, für welche er die Theologen gewinnen wollte, Erneuerung des sittlichen Lebens seiner Zeit durch Busse und Glaube eine Beschränkung der sterilen theologischen Speculation nothwendig machte, diese Schranke musste sich die Theologie selbst setzen und würde sich dieselbe auch gesetzt haben, wenn sie nur erst zur lebendigen Erkenntniss ihrer Gebrechen gekommen. Diese Erkenntniss aber war durch die Gesammtzustände des kirchlichen Lebens sehr erschwert. Das Verdienst, die Theologie auf ihre wahre Stellung in der Kirche hingewiesen zu haben, bleibt Gerson, aber eine Verirrung des Eifers war es, wie wir sie gerade häufig bei Jenen finden, die sich der Reinheit und Wohlthätigkeit ihres Strebens bewusst sind, durch äusseren Zwang der verkommenen Frömmigkeit nachhelfen zu wollen.

Im Geiste der Vorlesungen war auch schon die Studienordnung entworfen, die Gerson noch von Brugge aus den Zöglingen des Collegs von Navarra gab [3]). Im Gegensatze zur herrschenden Unsitte, nur Neues zu lesen, weist er auf die Lecture der älteren Theologen; überhaupt aber müsse man manche Bücher nur im Fluge lesen, um nicht in gänzlicher Unwissenheit darüber zu sein, andere nur so weit es nothwendig, wieder andere nur der Erholung wegen, mit einigen aber, als den innigsten Freunden, ganz vertraut werden. Welche dieses seien, lasse sich nur individuell bestimmen, den Theologen aber müsse bei der Wahl seiner Lecture das Wort der Schrift leiten: die Fülle des Gesetzes wie sein Ende ist die Liebe. Röm. 13, 10. Was diese Liebe fördere, das solle vor Allem gelesen, meditirt

---

[1]) In dem Testamentum peregrini metricum, Opp. III, 765.

„*Te duce blasphemos haeresum falsosque suasus*
Credendo vici pace fruens fidei.
Confiteor donum fructumque tuum manifeste
Gratis non meritis retribuisse meis. —
Nescio si quod sit inter miracula majus
Scandala per tanta pace frui fidei.“

[2]) I, 117. „Scientia inflat et daemonium facit, quid enim daemon interpretatur nisi sciens, sed absque caritate?“ — [3]) Epp. ad studentes Collegii Nav. I, 106—13.

und in Fleich und Blut gewandelt werden [1]). Jedenfalls müsse er sich Einen Autor wählen, dessen Lehre und Charakter ihn besonders anspreche und in den er ganz sich hineinleben könne, sei es für die speculative Theologie oder die moralischen Disciplinen oder für das Predigtamt [2]); für erstere empfiehlt er Wilhelm von Autun, Bonaventura, Heinrich von Gent, Durand und die Secunda secundae des hl. Thomas; an Anderen missfällt ihm nur das häufige Hereinziehen rein philosophischer Probleme in die theologische Untersuchung. Für die moralischen Disciplinen sollen erbauende Geschichten, wie die Dialoge Gregors, das Leben der Väter, die Bekenntnisse und Meditationen Augustins, die göttliche Rhetorik des Wilhelm von Paris und die Legenden der Heiligen gelesen werden. Irrig sei es, diese Lecture für unwissenschaftlich und der besseren Erkenntniss hinderlich zu erklären, sie solle nur mit Maas und zur rechten Zeit statt finden. Dahin gehören auch die mystischen Erklärungen der hl. Schrift, wie bei Gregor, Bernardus, Richard von St. Victor. Das Studium der moralischen Disciplinen erfordere Ruhe und Stille der Seele, und darum zurückgezogenes Leben und selbst momentanes Aussetzen des scholastischen Studiums. In sich gesammelt werde dann der Geist das Gelesene in das Gefühl einsenken und sich zur Betrachtung des Ewigen erhebend erkennen, dass Alles eitel sei. Am störendsten für solche Betrachtung seien Gespräche, nicht blos jene schlechten, welche die Sitten verderben, sondern auch die zur blosen Zerstreuung über Neuigkeiten gepflogenen. Man glaube sich damit zu erheitern, werde aber im Grunde nur missgestimmter und unruhiger [3]). Nützlich aber sei der Umgang mit Männern, die durch Kampf mit sich selbst bereits die Höhe der Betrachtung erklommen.

Was hier Gerson für praktische Bildung des Theologen verlangt, ein in sich gesammeltes, Alles nach seinem wahren Werthe würdigendes Leben, stellt Thomas von Aquin als Grundbedingung aller wahren Erkenntniss überhaupt auf [4]). Denn in der Wahrheit

---

[1]) I, 108. „Cum secundum exigentiam finis cetera debeant moderari, quicquid plus et immediatius aedificat caritatem plus legatur, memoretur, ruminetur, quatenus cum intellectus refectione affectus — repleatur.“ — [2]) Gerson hat hier den Bonaventura nachgeahmt, der in seiner „reductio artium ad Theologiam“ die älteren Lehrer nach dieser dreifachen Bezeichnung zusammenstellt: „Tota scriptura s. haec tria docet: scilicet Christi aeternam generationem et incarnationem, vivendi ordinem et Dei et animae unionem. Primum respicit fidem, secundum mores, tertium finem utriusque. Circa primum insudare debet studium Doctorum, circa secundum studium praedicatorum, circa tertium studium contemplativorum. Primum maxime docet Augustinus, secundum Gregorius, tertium Dionysius. Anselmus sequitur Augustinum, Bernardus Gregorium, Richardus Dionysium, quia Anselmus in ratiocinatione, Bernardus in praedicatione, Richardus in contemplatione. Hugo vero omnia haec, i. e. omnes sequitur.“ Cf. Taillandier Scot. Erigène p. 227. — [3]) I, 109. „Per quae (colloquia) dum se oblectaverint vel ignaviae vel indigniationi vel fastidio suo mederi putantes tristiores et inquietiores et menti dissipatiores remanebunt.“ – [4]) In dem Schreiben an einen Freund bei Martene et Durand collect Script. T. I, p. 1352: „Tardiloquum te esse jubeo et tarde ad locutionem accedentem: conscientiae puritatem amplectere, orationi vacare non desinas, cellam frequenter diligas, si vis in cellam vinariam (der Weisheit) introduci. Ne respicias a quo audias sed quid dicatur memoriae recommenda, ea quae legis fac ut intelligas, de dubiis te certifices et quicquid poteris in armario mentis reponere satage sicut cupiens vas impleri .... “

der Erkenntniss ist ihm auch das wahre Leben gegeben. Die Klarheit und Ruhe des Denkens gewährt ihm Alles, was Gerson in dem fromm erregten Gefühle sucht. In diesem Zurücktreten des Contemplativen bei Thomas von Aquin ist wohl der Hauptgrund zu suchen, dass Gerson den Bonaventura ihm unbedingt vorzieht.

Zum vollen Verständnisse des theologischen Standpunktes Gersons haben wir noch seine Anschauung über die hl. Schrift und ihre Stellung in der Kirche bezüglich der Ermittlung ihres Sinnes, sowie sein Urtheil über den Gebrauch derselben Seitens der Laien durch Uebersetzungen zu betrachten. Principielle Aeusserungen darüber finden sich in seiner Abhandlung „über die Communio in beiden Gestalten", in seiner Schrift „über den Literalsinn der hl. Schrift", theilweise in dem Tractate „von der Prüfung der Lehren", sowie in den Verhandlungen gegen Jean Petit, in der Vorrede zu seinem Monotessaron und in seinen Predigten.

Die hl. Schrift ist nicht blos die Regel des Glaubens, gegen deren wahren Sinn keinerlei Autorität, kein Vernunftgrund, keine Gewohnheit oder Gesetz auf Gültigkeit Anspruch machen kann, ausser soweit es mit der hl. Schrift übereinstimmt [1]), sie ist auch die ausreichende und unfehlbare Regel zur Leitung der Kirche bis ans Ende der Welt [2]). Jede ihr entgegenstehende Lehre muss als häretisch oder der Häresie verdächtig oder als nicht in das Bereich des Glaubens gehörig betrachtet werden. Die hl. Schrift kann und muss durch sich selbst erklärt werden. Könnte eine einzige Behauptung der Schrift als falsch erwiesen werden, so verlöre die gesammte Schrift ihr Ansehen, da ihr Urheber der hl. Geist ist, und dasselbe Motiv des Glaubens, die göttliche Autorität, für jeden ihrer Sätze gilt [3]). Die einzelnen Stellen dürfen nicht in ihrer Einzelheit festgehalten, sondern müssen mit Rücksicht auf verwandte Stellen und im Zusammenhange des Ganzen erklärt werden. Zum Verständnisse der hl. Schrift genügt aber nicht eine blos sprachliche Kenntniss, denn sonst wären ja auch die Grammatiker und Jene, welche die Bibel in einer Uebersetzung besitzen, gute Theologen [4]), sondern es wird auch philosophische Bildung und Belesenheit in den hl. Lehrern, welche die Schrift unter Gottes Eingebung interpretirt haben, vorausgesetzt, sowie auch Bescheidenheit des Urtheils und ein von lasterhaften Neigungen freies Gemüth [5]). Da die ersten Erklärer eine nicht blos auf natürlichem Wege, sondern durch göttliche Offenbarung (Inspiration) erlangte Bildung besassen, so müssen die Erklärer untereinander verglichen werden und jene den Vorzug erhalten, welche die erwähnte Begabung besitzen.

---

[1]) Tractatus contra haeresim de communione sub utraque specie I, 457. — [2]) Propositiones de sensu litterali s. scripturae I, 12. — [3]) I, 457. „S. scriptura debet considerari quasi sit una propositio copulativa connectens singulas partes et unam confirmans per alteram, elucidans et exponens, quoniam si propositio aliqua s. scripturae posita assertive per auctorem suum, qui est Spiritus s., esset falsa, tota s. scripturae vacillaret autoritas .... " — [4]) Sermo: Vivat rex IV, 598; cf. Considerationes X principibus utilissimae, ibid. 623. — [5]) I, 458.

Uebrigens dürfen für das richtige Verständniss der Schrift die menschliche Tradition und das canonische Recht nebst den Glossen und Erläuterungen der Schule nicht ausgeschlossen werden, namentlich wenn es sich nicht blos um einen Text der Schrift, sondern um Erklärung des Textes durch einen Vater handelt. Darauf bestehen, dass der Text für sich maasgebend sein soll, setzt grossen Gefahren aus, wie die Irrthümer der Begharden, Waldenser und Vieler in der Gegenwart zeigen, die blos durch die Uebersetzung der Schrift dazu verleitet wurden. Der letzte Grund für die Annahme der hl. Schrift und ihrer authentischen Interpretation ruht in der Approbation und Autorität der Kirche, besonders der ältesten, welche die hl. Schrift und ihr Verständniss unmittelbar von Christus durch den hl. Geist erhielt [1]). Denn dass wirklich Matthäus und nicht Nicodemus ein Evangelium geschrieben, wissen wir nur mit Gewissheit durch die Kirche, nach dem Worte Augustins: „ich würde dem Evangelium nicht glauben, wenn mich nicht das Ansehen der Kirche nöthigte.“ Sie ist die unfehlbare vom hl. Geiste geleitete Glaubensregel. Diese ist das Grundprincip bei Feststellung des Glaubens, ohne dessen Annahme jede weitere Verhandlung unmöglich wird [2]). Daher muss auch in Erklärung der Schrift die Gewohnheit der Kirche rücksichtlich der Sacramente und ihrer Spendung entscheidender sein als die Autorität eines einzelnen Lehrers und wäre er auch ein Heiliger. Befremden muss es darum, dass man die Glosse eines einzelnen Lehrers über das Decret oder die Decretalen gleich als authentisch in Schulen und Gerichtshöfen betrachtet, während man die Erklärung einer Stelle der hl. Schrift oder des canonischen Rechtes durch eine gesammte Universität, die in jeder Facultät die erfahrensten Lehrer hat, nicht achtet, als sei der todte Buchstabe von grösserem Gewicht als das lebende Wort. Uebrigens lässt die hl. Schrift irrige Auffassungen zu, damit die Bewährten offenbar und die Wahrheit um so eifriger gesucht werde; betreffen aber diese Irrthümer solche Wahrheiten, welche von der Kirche der Schrift gemäss festgestellt sind, dann ist weniger wissenschaftliche Belehrung als gebührende Strafe am rechten Orte [3]).

Besonders eingehend hat Gerson die Frage behandelt, wie der Literal-Sinn der hl. Schrift zu gewinnen sei. Der Literal-Sinn, sagt Gerson, ist der vom hl. Geiste beabsichtigte und als solcher immer wahr; aber er ist nicht immer der Sinn, der sich durch die grammatisch-logische Construction des Satzes ergiebt, denn die Schrift hat ihre eigene Logik, welche wir Rhetorik nennen [4]), vielmehr kann

---

[1]) I, 459. „Scriptura s. in sui receptione et expositione authentica finaliter resolvitur in autoritatem, receptionem et approbationem universalis Ecclesiae praesertim primitivae, quae recepit eam et ejus intellectum immediate a Christo, revelante Spiritu s. in die Pentecostis et alias pluries“. — [2]) „Hoc est primum principium in fide tenendum, quo non credito non superest arguere contra sic negantem sicut nec contra negantem prima principia in moralibus et speculabilibus.“ — [3]) I, 460. „Debet habere (s. scriptura) defensionem suam magis judiciali severitate et executione punitiva quam ratiocinatione curiosa per scripturas aut verba ....“ und de sensu litt. I, 4. — [4]) De sensu literali I, 3; cf. de modis significandi IV, 817.

der logisch richtig erfasste Sinn theologisch falsch und ärgernissgebend sein [1]), sondern der hl. Geist bedient sich einer dreifachen Sprache, um seine Wahrheit uns mitzutheilen: einmal des gewöhnlichen Ausdruckes und Sinnes, wie in den moralischen und historischen Abschnitten der Schrift; dann will er die durch den gewöhnlichen Ausdruck gegebene Sache nur als symbolische Bezeichnung eines anderen Begriffes angesehen haben, wie in den evangelischen Parabeln, oder wie Jesaias II, 2: „Der Berg Sion wird über alle Hügel erhaben sein" nicht von dem Berge, sondern von der mystisch angedeuteten Kirche verstanden sein will. In solchen Fällen tödtet der Buchstabe, aber Buchstabe und buchstäblicher Sinn ist auch nicht dasselbe, weil das Wort und das damit Bezeichnete jedes ein Anderes bedeutet [2]). Die dritte Art der Sprache des hl. Geistes ist die Verbindung der beiden vorhergehenden Arten, so dass ein Satz dem Wortlaute nach genommen werden soll und doch zugleich auch in einem höheren Sinne, wie bei den Ceremonialbestimmungen des alten Bundes. So hat Genes. XVII, 14: „Der Knabe, dessen Vorhaut nicht beschnitten wird, soll aus dem Volke vertilgt werden" im V. T. einen zweifachen Sinn, den wirklichen und den dadurch geheimnissvoll angedeuteten; im N. T. aber blos den Literal-Sinn, die Nothwendigkeit der Taufe. Dass aber ein Satz ehemals einen zweifachen Literal-Sinn hatte, und jetzt nur Einen, liegt in der verschiedenen Offenbarungsweise Gottes, der anders zu den Vätern, und anders, vollkommener, vertrauter zu uns durch seinen Sohn gesprochen hat.

Vermöge dieser Auffassung des Literalsinnes, die ihrem Wesen nach von dem allegorischen Interpretationsprincipe nicht verschieden ist, so ausdrücklich auch Gerson dagegen sich zu verwahren scheint [3]), ist das Schriftwort nicht durchgängig der unmittelbare, den Gesetzen der durch die Sprache vermittelten Offenbarung des Geistes gemässe Ausdruck des von dem hl. Geiste mitgetheilten Gedankens, sondern der Sinn, den das Wort nach grammatisch-historischer Interpretation biethet, und der Sinn, den der hl. Geist mit dem Worte verknüpft, können ganz auseinander liegen, das Wort steht in einem äusseren, zufälligen, nicht inneren, nothwendigen Verhältnisse zu den dadurch bezeichneten Gedanken. Die nothwendige Folge ist, dass der wahre, d. i. Literalsinn nach Gerson, auch nicht auf dem Wege einer blos den Grundsätzen der wissenschaftlichen Hermeneutik gemässen Forschung mit Gewissheit ermittelt werden kann, sondern nur durch Jenen oder Jene, die von dem hl. Geiste selbst über den von ihm

---

[1]) „Sensus logicalis verus in assertione theologica non excusat asserentem, quin talem assertionem debeat revocare si falsa sit in sensu theologico litterali aut si sit scandalosa vel piarum aurium offensiva ...." — [2]) V, 927. „Nec est idem, ut videtur clare, littera et sensus litteralis, quia aliud significatur per terminos litterae et aliud per res significatas. Cum igitur Spiritus s. in talibus locutionibus loquatur per res significatas et non per terminos, fallax ergo est hoc argumentum: iste est sensus grammaticalis litterae, igitur sensus litteralis: quia littera illa sacra exprimit intentionem loquentis non per terminos sed per res significatas ...." — [3]) De modis signif. IV, 817.

an dieser oder jener Stelle beabsichtigten Sinn Aufschluss erhalten haben, d. i. durch die Kirche [1]), die theils durch ihre Lehre, theils durch ihre Gesetzgebung den wahren Inhalt der Schrift dargelegt hat. Ist die Kirche das unmittelbare Organ des hl. Geistes, und gewährt das Schriftwort an und für sich keine Bürgschaft für das richtige Verständniss der darin eingeschlossenen Wahrheit, so kann dem Schriftworte innerhalb der Kirche auch nicht die Stellung eines nothwendigen Vehikels der Offenbarung zuerkannt werden, sondern es behält nur eine relative Bedeutung, die der pädagogischen Zweckmässigkeit. Daraus erklärt sich das Urtheil Gersons rücksichtlich der Uebersetzung der hl. Schrift in die Volkssprache. Seit den Albigenserkriegen war man in Frankreich allen Uebersetzungen der Schrift in die Landessprache abgeneigt; Laurent de Premierfait, ein Cleriker gegen Ende des XIV. Jahrhunderts, wollte sogar laut den Vorreden zu seinen Uebersetzungen des Cicero (de amicitia) und des Decameron des Boccaccio (1414) diese Uebersetzungen den Laien, deren Wissbegierde nun einmal Nahrung verlange, gewissermassen als Surrogat der Bibelübersetzung geben; denn diese sei mit grossen Gefahren verknüpft, da sie die göttlichen Geheimnisse den Laien gemein mache; die Uebersetzer der hl. Schrift haben daher durch ihre den wahren Sinn mehr verschliessende als öffnende Uebersetzung ein Sacrileg begangen; nur Heuchler könnten die Uebersetzung von Schriften, wie den Decameron, tadeln, die durch ihren einfachen Sinn ein leichteres Verständniss biethen [2]). Derartige Ansichten sind zwar charakteristisch für die sittliche Naivität jener Zeit, aber nichts weniger als allgemein. Was Gerson betrifft, so spricht er in seinen „Betrachtungen für Fürsten“ [3]) noch sehr gemässigt: „Wie durch eine richtig ins Französische übersetzte Bibel Einiges Gute entstehen könne, wenn ihr Verständniss mit Demuth verbunden sei, so auch zahllose Irrthümer, wenn sie schlecht übersetzt sei oder das Lesen hochmüthig mache.“ Blos das Gefahrbringende des Schriftlesens für Ungebildete berührt er auch in seinen

---

[1]) De sensu litt. I, 3. „Sensus litteralis judicandus est prout Ecclesia Spiritu s. inspirata et gubernata determinavit et non ad cujuslibet arbitrium vel interpretationem.“ — [2]) Die Stellen bei Paulin Paris, les Manuscrits franç. T. I, 228. „autres ont entrepris à exposer en vulgar les sains livres de la bible, mesment à la lettre qui est si perilleuse chose es oreilles de la gens laic, que ils en extiment moins les divins mistères contenus es livres ça nommés; car ainsi come ceulx ne doivent servir ne avoir entrée ne dignité en l'eglise de Dieu, qui sont engendré hors et contre l'ordonnance de lois divines, ou qui sont aulterment notés de crimes ou de moeurs corrompues, aussi les hommes sans lettres et qui ne sont instruits es divines sciences ne doivent lire à par eux ne oïr les divins livres ....“ und in der Vorrede zu der Uebersetzung des Decameron von Boccaccio I, 241: „Les translateurs quels qu'ils soient ont commis sacrilège en desrobant, ravissant et otant la beaulté et l'atour du tres précis langeige (der lateinischen Sprache) et la majesté des sentimens et par entremeler impertinens et malsonans paroles, par quoy ils, come fols, cuidèrent ouvrir, mais ils cloiirent les celesticls secrets et les divins mistères à ceulx qui n'ont science infuse né acquise. Et ainsi raisonablement il loist et est permis translater seulement en vulgar celles histoires ou escriptures qui ont ung seul sens et entendement simple selon la pure lettre.“ Diese Uebersetzung des Decameron machte der Bischof von Chartres dem Herzoge von Berri zum Neujahrsgeschenke. Ebend. I, 246. — [3]) IV, 623.

Predigten an das Volk [1]), aber schon in seinen Vorlesungen gegen „verkehrte Wissbegierde“ findet er das Verbot, die hl. Schrift, mit Ausnahme der geschichtlichen und moralischen Abschnitte, zu übersetzen, zweckmässig, um möglichen Irrthümern vorzubeugen [2]), dringt, durch die Hussitische Bewegung veranlasst, in dem Reformationsausschusse zu Constanz auf ein Verfahren gegen solche Uebersetzungen, indem er sie als „Beeinträchtigung und Aergerniss für die katholische Wahrheit“ erklärt [3]), und nennt sie noch gegen Ende seines Lebens eines der wirksamsten Mittel des Teufels, um besonders Ungelehrte zu verführen. Denn sobald diese nur eine Uebersetzung oberflächlich kennen, verachten sie die kirchliche Erklärung. „Den Text, rufen sie, des hl. Geistes wollen wir, sonst nichts.“ „So werden sie eigensinnig und untergraben jede Autorität, durch welche man ihnen die Wahrheit zugängig machen könnte.“ [4]) Die letzteren Worte erklären Gersons Bedenken. Die Verbreitung und Benützung von Uebersetzungen der hl. Schrift Seitens der Laien schien ihm bedrohlich für das Verhältniss der Kirche zur Schrift, bezüglich der Ermittlung des Schriftinhaltes und damit für die kirchliche Autorität selbst.

Gerson selbst hat sich in Erklärung der hl. Schrift ganz den von ihm aufgestellten Grundsätzen gemäss gehalten. Als Beleg mag seine Evangelienharmonie, das „Monotessaron“ [5]) dienen. Sie hat alle die Vorzüge wie Schwächen, welche von solchen Versuchen untrennbar sind. Wie er in der Vorrede sagt, will er nur eine Fortsetzung des von Augustin gemachten Versuches (de consensu Evangelistarum libb. IV) geben. Die Sache schien ihm kaum durchführbar, da sich der geschichtliche (chronologische) Verlauf des in den Evangelien Enthaltenen nicht genau herstellen lasse, weil der hl. Geist die Schriftsteller bald zur Darstellung des wirklichen Verlaufes, bald zur Anticipation und Rememoration bewogen habe. Doch lasse sich eine wahrscheinliche Reihenfolge der Ereignisse geben, die keinen Anspruch auf unbedingte Gültigkeit mache und der von den Evangelisten eingehaltenen Reihenfolge nicht zu nahe trete. Dass der hl. Geist eine einheitliche Darstellung der evangelischen Geschichte hätte gewähren können, daran zweifle Niemand, aber es habe ihm einmal gefallen, unter der Form der einträchtigsten Differenz die Sache darstellen zu lassen, um die Gläubigen zum demüthigen, wachsamen und eifrigen Forschen der Wahrheit zu ermuntern und damit es offenbar werde, dass die Evangelisten nicht nach gegenseitigem Uebereinkommen, sondern in göttlicher Inspiration geschrieben haben [6]). Diesem Grundsatze gemäss, dass keine reale Differenz

---

[1]) III, 940. Sermo de nativitate Domini, und 1087. Sermo Dom. I. Quadrages. — [2]) I, 105. — [3]) I, 459. — [4]) IV, 372. — [5]) IV, 83—202. — [6]) IV, 90. „Quis nescit spiritum Christi potuisse sub uno eodemque penitus verborum sententiarumque contextu tradidisse gestorum suorum verborumque salutarem historiam? Sed cum magno sacramenti mysterio sibi placuit sub quadam concordissima dissonantia mentes fidelium commovere ad humiliorem vigilantioremque nec non multipliciorem investigationem veritatis, palamque fieret IV Evangelistas non mutua conspiratione sed divina inspiratione fuisse locutos ....“

zwischen den Evangelischen Berichten statt finde, hält er es für zulässig, dass die Bergrede bei Matthäus und Lucas Eine, und doch auch wieder Zwei zu verschiedenen Zeiten gehaltene Reden seien, denn wie könne das auffallen, dass Christus dasselbe in verschiedenen Zeiten wiederholt sprach, lehrte, that? [1]) Aus demselben Grunde nimmt er eine zweimalige Brodvermehrung an, weil sonst ein Widerspruch in der Erzählung der Evangelisten angenommen werden müsste [2]), ferner dass Matth. XX. und Marc. X. von zwei verschiedenen Blindenheilungen handeln, wiewohl sich auch bei Einer die Differenz der Darstellung erklären lasse, da Marcus nur Einen Blinden nenne, weil dieser bekannter war [3]); endlich auch eine zweimalige Tempelreinigung [4]). Am schlagendsten giebt sich diese Harmonistik in Ausgleichung der Synoptiker und des Johannes bezüglich der Zeit des Paschamahles kund. (Matth. XXVI. Marc. XIV. Luc. XXII. Joh. XIII.) Die Zeitbestimmung des Johannes und der Synoptiker ist ihm wohl dem Ausdrucke nach verschieden, aber der Sache nach identisch [5]). Seine Gründe dafür finden wir jedoch nicht in dem Monotessaron, sondern in einer Predigt dargelegt [6]). „Das Wort Pascha, sagt er, wird in verschiedenem Sinne gebraucht, es bedeutet das Paschalamm (wie Matth. 26, 17), dann die ungesäuerten Brode (wie Joh. 18, 28), oft auch jeden der sieben Tage des Paschafestes, wie hier, so dass demnach das „prima die azymorum“ des Matthäus und das „ante diem festum Paschae“ des Johannes ganz gleich sind, zumal die Synoptiker vom ersten Tage der ungesäuerten Brode nach legaler Zählung sprechen, nach welcher der Tag mit dem Abende des vorhergegangenen Tages beginnt, während Johannes der natürlichen Zählung folgt, die den Tag nach Mitternacht beginnt. Der hl. Geist, sagt er wie oben, hätte bei Johannes dieselbe Bezeichnung veranlassen können wie bei den Synoptikern, aber er hat nicht gewollt, um durch diese Differenz die Wahrheit der Evangelien zu bezeugen, unsern Scharfsinn zu üben und Jene zu beschämen, die, während des ganzen Lebens mit Weltlichem beschäftiget, sobald sie nur das vom Staube des Verstandes und dem Schmutze anderer Sorgen getrübte Auge auf die hl. Schrift werfen, verlangen, dass ihnen gleich mit dem ersten Blicke klar werde, was den grössten Talenten nach jahrelangem Forschen unerreicht bleibt.“

Dieses die Grundsätze Gersons über Erklärung der hl. Schrift und ihrer Stellung zur Kirche; die einseitige Fassung derselben erklärt sich aus der polemischen Tendenz, welche die beiden hieher gehörigen Abhandlungen „von dem Literalsinne der hl. Schrift“ und „gegen die Häresie über die Communio unter beiden Gestalten“ gegen die Hussiten und die Vertreter der Lehre von dem Tyrannenmorde verfolgen; die überwiegende Rücksicht auf Widerlegung des Gegners hat es zu einer objectiveren Auffassung nicht kommen

---

[1]) IV, 117. — [2]) Ibid. 132. — [3]) Ibid. 168. — [4]) Ibid. 170. — [5]) Der Text des Monotessaron lautet: „prima autem die azymorum, quando pascha immolabatur, in qua necesse erat pascha occidi, discipuli accesserunt ....“ — [6]) Sermo alius in coena Domini III, 1144, 45.

lassen. Aber darüber lässt auch diese Seite der theologischen Anschauung Gersons keinen Zweifel, dass er, weit entfernt, der Theologie „eine freiere Richtung“ geben zu wollen, vielmehr auch die noch bestehenden Freiheiten der Schule der Rücksicht auf Reinheit der Lehre und dem practischen Interesse zum Opfer brachte [1]).

Es übrigt noch, um ein lebendiges Bild der Wirksamkeit Gersons als Lehrers der Theologie zu gewinnen, eine seiner ersten Vorlesungen „über das geistige Leben der Seele“ [2]) zu betrachten. Nach einer Erklärung Gersons in der Vorrede hat er die einzelnen Vorträge überarbeitet in drei Abschnitten mitgetheilt, deren erster von dem Leben und Tode der Seele an sich handelt [3]), der zweite von den dieses Leben hemmenden und fördernden höheren Einflüssen [4]), der dritte von der Vollendung dieses Lebens in der Contemplation [5]). Wir wollen uns blos an die erste Vorlesung des ersten Abschnittes in ihren Grundzügen halten.

„Ich habe euch, sagt Johannes (Marc. 1, 8.), mit Wasser getauft, er aber wird euch taufen mit dem hl. Geiste.“ Die Taufe des Johannes war sohin nur eine für das wahre Leben der Seele vorbereitende, dieses selbst aber hat erst Christus in uns durch seinen Geist gewirkt und der Apostel mit den Worten angedeutet (Act. XVII, 28): „in ihm leben wir, bewegen wir uns und sind wir.“ Denn wie Wasser in einem Gefässe, so und noch inniger sind wir in Gott und bestehen in ihm [6]). Wie der erste Stoff durch die Form, so erhält die vernünftige Seele ihr wahres Leben durch den hl. Geist [7]). Die

---

[1]) Z. B. De sensu litt. I, 4. Die Bischöfe sollen mit Beiziehung von Theologen für Erklärung der hl. Schrift der Art sorgen, „qua effrenis quorundam libertas in loquendo et docendo taliter compescatur, quoniam apud Theologos debet esse praescripta loquendi forma, sicut tradit Augustinus: liberis verbis, inquit, utuntur philosophi et in rebus ad intelligendum difficilibus offensionem piarum aurium non pertimescunt, nobis autem ad certam regulam loqui fas est ...“ Wer dem von einem Bischofe erklärten Schriftsinne entgegentritt, soll zwar nicht sofort als Häretiker betrachtet werden, „sed poenas appositas talis incurrit, si sit Diözesanus, et ad revocandum rationabiliter condemnatur ... — [2]) „De vita spirituali animae“ Opp. III, 1—72; siehe oben S. 263 und 268. A. 1. — [3]) Opp. I, 3. „Prima pars opusculi quae latior est et per lectiones distinguitur agit de vita animae et de morte ipsius et de aegritudinibus spiritualibus, inquirendo quidditatem peccatorum a radice et eliciendo moralia documenta inde sequentia.“ Dieser Theil liegt in 6 Lectionen vor, und ihn hat Dupin (Gersoniana LIV.) mit Berufung auf die Vorrede, die ihn ausdrücklich nur als Theil bezeichnet, für das Ganze ausgegeben! — [4]) „Secunda tractat de vita secunda animae, quae est motus ejus et instinctus, inquirendo distinctionem inter bonas inspirationes et immissiones per angelos malos in diversis materiis et de modo tentationes superandi.“ Diesen Abschnitt besitzen wir in dem „Centilogium de impulsibus“ Opp. III, 146—57, wo sich Gerson ausdrücklich auf die „sex lectiones“ des I. Theiles beruft. — [5]) „Tertia loquitur de vita animae per contemplationes stabilitae et consolatae.“ Ob Gerson diesen Theil in seiner Schrift „de monte contemplationis“ oder in der speculativen Mystik mitgetheilt, darüber fehlt jede Andeutung. — [6]) L. c. p. 5. „Sicut vas aquam continet et figurat, ita ut verum sit quod aqua plus in vase quam in se figuretur, sic multo intimius in ipso Deo tanquam in vase omnem creaturae totalitatem continente vivit quicquid vivit, movetur quicquid movetur et omnis existentia ne defluat in nihilum in ipso est atque conservatur.“ — [7]) „Anima in esse suo naturali considerata; imaginanda est tanquam materia nudata quae fieri potest subjectum quasi deferens Spiritum s. tanquam ejus veram vitam non quidem formalem, hoc enim dudum per magistros nostros damnatum est, sed formali non prorsus dissimilem.“

Seele ist nemlich eines vierfachen Lebens fähig, des Lebens der Natur, des Lebens der Gnade, des Lebens verdienstlichen Wirkens und des durch die Gnade der Beharrlichkeit gefestigten Lebens hier und im Jenseits. Das erste Leben ist ihr Wesen mit seinen Kräften in ihrer Reinheit gedacht, das zweite ist die durch den hl. Geist verliehene Disposition für das dritte und das vierte ist die Befestigung der beiden vorausgegangenen in ihrer Vollendung. Diesem vierfachen Leben entspricht ein vierfacher Tod: a) der natürliche, die gänzliche Zerstörung der leiblichen Kräfte oder Verkehrung der geistigen, wie der in Folge der Erbsünde eingetretene Zustand; b) der Verlust der inneren Harmonie des Menschen, der mit dem Verluste der Gnade eintrat; c) das der wahren Bestimmung des Menschen entgegengesetzte Handeln und d) das Verharren in der Sünde. Auf dem Standpuncte des blos natürlichen Lebens kann die Seele ihr Heil nicht wirken, denn so lange ihr Leben, der hl. Geist, fehlt, ist sie unfähig, ein Werk des wahren Lebens zu setzen, weil sie nicht gleich den anderen Wesen eine blos natürliche Bestimmung hat, sondern ihr eine übernatürliche gegeben wurde, zu deren Erreichung also auch übernatürliches Leben und Wirken nothwendig ist. Doch kann sie aus natürlichen Kräften moralisch handeln und sich für die Gnade disponiren [1]), wenn diese Kräfte noch unverdorben sind, sonst wäre ja der Mensch schlimmer daran, als alle anderen Wesen, die alle jene ihrer Natur entsprechenden Acte setzen können. Aber ist dieses auch möglich bei der gefallenen Seele, welche die Krankheit der Erbsünde mit sich herumträgt? Einige haben behauptet, die Seele könne in diesem Zustande so wenig gut handeln als die Dämonen oder Verdammten, eben weil die Gnade fehle; denn so gross sei die Verkehrtheit der Seele geworden, dass sie mehr zum Bösen sich neige als zum Guten, dass Allem, was sie thue, Begierlichkeit zu Grunde liege, sohin alle ihre Werke todt (Sünde) seien, weil aus dem Tode stammend. Allein diese Ansicht, wenn sie auch grossen Anschein für sich hat, ist doch als zu hart und mehr Verzweiflung als Erbauung wirkend verworfen worden. Denn wen soll es nicht befremden, dass die Eltern ehren, Almosen geben, Fasten u. s. w. Todtsünde sei, weil es nicht im Stande der Gnade geschieht? Es wird ja gar nicht gefordert, dass wir stets im Stande der Gnade handeln, ausser wenn wir Verdienste fürs ewige Leben erwerben wollen. Alle übrigen Acte, wenn sie ihrem Wesen nach gut sind, bleiben, wenn auch nicht verdienstlich, doch moralisch gut und verdienen wenigstens zeitlichen Lohn, weil der Mensch gethan, was in seinen Kräften lag [2]). Andere haben desshalb zwischen Gnade und

---

[1]) Pg. 7. „Nolo negare quia anima possit ex sua vita naturali moraliter agere et faciendo quod in se est se ad vitam gratiae disponere.“ — [2]) Pg. 8. „Non requiritur quod in omni actu nostro agimus ex gratia aut quod gratia illum informemus, nisi pro quanto et dum mereri tenemur per aliquem hujusmodi actum. Reliqui actus si fiant circa materiam bonam de genere et cum intentione debita finis immediati, ponendo alias circumstantias bonas moraliter, et si non sint meritorii vitae aeternae sunt tamen boni moraliter et bonorum temporalium meritorii, ad gratiam de congruo praeparatorii, quia per eos homo facit quod in se est: nam facere quod in se est intelligo hoc facere quod homo potest secundum vires quas actualiter habet....“

Gnade unterschieden. Nennen wir Gnade Alles uns von Gott ohne unser Verdienst Zukommende, dann ist unser gesammtes Leben und Wirken Gnade, und wir vermögen gar nichts ohne Gnade; nennen wir aber Gnade irgend eine die Kräfte der Seele übersteigende, eingegossene Gabe, dann ist eine solche Gnade zum sittlichen Handeln im Allgemeinen nicht nöthig, so wenig als zur natürlichen Erkenntniss [1]); ja dann kann man sagen, dass die Erfüllung der Gebote an sich (quantum ad substantiam praecepti) die heiligmachende Gnade gar nicht fordert, wiewohl die Absicht Gottes, dass wir uns durch ein in der Gnade vollbrachtes Handeln für das ewige Leben Verdienste erwerben sollen, nicht erreicht wird; denn diese Absicht verpflichtet nicht immer unter schwerer Sünde, sondern nur bedingt, für den Fall nemlich, dass wir Verdienste erwerben wollen [2]).

An diese Grundsätze über die Stellung der Gnade zum christlichen Leben schliesst Gerson die Erörterung über das Wesen der Sünde. Jede Sünde, inwiefern sie Beleidigung Gottes und gegen dessen ewiges Gesetz, ist ihrem Wesen und der strengen Gerechtigkeit gemäss todtbringend. Denn Gott kann jede Beleidigung mit zeitlichem und ewigem Tode, ja mit Vernichtung bestrafen, und keine Strafe ist ein solches Uebel als die Beleidigung Gottes selbst, so dass man eher den schmerzlichsten Tod erdulden sollte, als eine solche begehen. Daher verdient auch keine Beleidigung Gottes an sich Verzeihung, ausser weil Gott barmherzig sein und nicht jede Beleidigung seiner Gerechtigkeit gemäss mit dem Tode bestrafen will. In dieser Rücksicht ist der Unterschied der Todt- und lässlichen Sünden kein innerer und wesentlicher, sondern nur in der Bestimmung des göttlichen Willens ruhender [3]). So wie kein Unendliches als solches geringer ist als ein anderes Unendliches, so auch keine Sünde, da jede Sünde, als Beleidigung Gottes, unendlich

---

[1]) „Si gratiam nominemus donum aliquod infusum, distinctum ab anima supra vel ultra vires suas naturales et industrias, nulla videtur necessitas dicere talem gratiam esse necessariam ad hoc, ut bonum de genere agamus per liberum arbitrium plus quam non ponimus talem gratiam ad cognoscendum verum circa naturalia per intellectum.“ — [2]) Hanc intentionem non semper ponimus obligatoriam simpliciter ad peccatum si non observetur, tantummodo conditionaliter obligat, si mereri volumus aut dum mereri tenemus, quemadmodum contingit in susceptione sacramentorum ....“ — [3]) Pg. 10. „Peccatum mortale et veniale in esse tali non distinguntur intrinsece et essentialiter sed solum per respectum ad divinam gratiam quae peccatum istud imputat ad poenam mortis aeternam et aliud non: omne enim peccatum culpabile pro sui indignitate mortiferum est ....“ Die Differenz zwischen Tod- und lässlicher Sünde ist in der V. Vorlesung entwickelt; die Hauptstelle p. 59 lautet: „Omnis actus libere elicitus aut dissolvit principalem harmoniam in qua consistit vera animae vita quae Deus est, et sic est mortalis et demeritorius vitae aeternae, aut impedit tantummodo de per se vitam secundam gratiae quae dicitur actio meritoria, aut vitam naturae turbat et obscurat et sic est peccatum veniale et demeritorium boni temporalis.“ Eine genaue Definition des peccatum veniale giebt Gerson nicht; er nennt es eine Krankheit (p. 57), die an sich nicht tödtlich ist, aber unter Umständen es werden kann, und in den „Regulae morales“ III, 79. bezeichnet er es „cohibitum magis quam prohibitum et esse contra institutionem seu monitionem, quasi medium inter praeceptum et consilium quam absolute contra praeceptum. Communius tamen dicitur esse contra aut praeter praeceptum et praeter dilectionem Dei et non contra.“ Es hängt dieses mit seiner Annahme einer „lex cohibitiva“ zusammen.

beleidigend ist; woraus aber nicht die von den Stoikern behauptete Gleichheit aller Sünden folgt, so wenig als die von einer geraden Linie aus ins Unendliche gezogenen krummen Linien einander ganz gleich sind. Wir sind daher Gott zu grossem Danke verpflichtet, dass er unsere lässlichen Sünden uns nicht zum Tode anrechnet und uns selbst unsere Todtsünden erlässt. Wer mit Bewusstsein lässlich sündiget, missbraucht wohl Gottes Barmherzigkeit, aber auch dieser Missbrauch ist lässliche Sünde, sonst müsste man alle Menschen verdammen [1]). In jeder actuellen Sünde ist ein Dreifaches zu unterscheiden: die Abkehr von dem unendlichen Gute, und darin liegt die Beleidigung, die Strafwürdigkeit in Folge dieser Beleidigung und die Hinkehr zu den endlichen Gütern, was Befleckung der Seele mit sich führt. Ist auch der Act der Sünde ein endlicher und hat auch die Hinkehr des Sünders zu den Geschöpfen und die dadurch veranlasste Befleckung der Seele den Charakter der Endlichkeit, so ist doch die Sünde, als Abkehr von dem höchsten Gute (objective), unendlich und verdient unendliche Strafe, und dass dieses nicht geschieht, ist Erbarmen Gottes.

Jede Sünde wird nur dadurch erlassen, dass Gottes Güte sie nicht zur Sünde anrechnet (Pslm, 31, 2.). Wie aber diese Nichtzurechnung geschehe, darüber theilen sich die Ansichten. Nach Einigen ist das nicht zur Sünde anrechnen so viel als nicht zur Strafe anrechnen. Dann müsste man aber auch zugeben, dass keine Sünde vor gänzlichem Erlass der Strafe erlassen sei, während wir doch sagen, dass die Todsünde erlassen ist, wenn sie nicht mehr zum ewigen Tode (tanquam principalem) zugerechnet wird. Andere behaupten, dass, wenn auch Gott nicht bestimmt hätte die Sünden zu strafen, dennoch Sünde wie Verzeihung möglich sei, weil er nach seinem Willen von Ewigkeit beschlossen habe, dass wer so handle seiner Liebe unwerth und strafwürdig sein solle, sowie er einen Andern, weil er anders handelt, seiner Liebe werth erachtet; blos nach seinem Wohlgefallen, so dass nach dieser Ansicht — welche vorzuziehen ist — Liebe und Rechtfertigung des Sünders sich nicht unterscheiden. Daraus folgt aber, dass kein Act der Creatur an sich sittlich gut, verdienstlich, oder auch umgekehrt an sich böse sei, ausser so weit dieses Gott will, der für einen solchen Act den Menschen seiner würdig erklärt und wegen eines anderen für unwürdig; ja auch ohne alle Acte eine Creatur beseligen kann; ob aber auch ohne alle sittliche Thätigkeit und ob er wegen jeder Handlung verwerfen könne, ist mir nicht so klar, denn wohl ist es seiner Macht, weniger aber seiner Weisheit und Güte entsprechend,

---

[1]) Pg. 11. „Relucet misericordia Dei in hoc, quod abusus ille deliberativus non est nisi venialis, juxta regulam magistralem, quod consensus in veniale non est nisi venialis, intelligendo de veniali ex suo genere et non de eo quod veniale dicitur, ex eo quod per surreptionem aut infirmitatem aut ignorantiam aut actus imperfectionem committitur: oppositum enim dicere esset damnare omnes homines, praesertim eos qui mentiuntur etiam jocose, quia deliberate faciunt actum quem sciunt esse culpabilem . . . .“

desshalb behaupte ich hier nichts, doch bin ich geneigt, die zweite Frage zu bejahen, denn alles Böse ist nur böse weil es verboten, das Gute nur gut weil es Gott will, so dass Gott unsere Handlungen nicht desshalb billigt, weil sie gut sind, sondern sie sind nur gut, weil er sie billigt, sowie sie auch nur böse sind, weil er sie verbietet [1]). Niemand kann sich desshalb beklagen, denn „Er ist gerecht in allen seinen Wegen und heilig in allen seinen Werken." (Pslm. 144, 17.)

Alle Güte des Willens ist daher bedingt durch Conformität seines Handelns mit dem göttlichen Gesetze. Nichts ist daher wahr, schön, begehrungswerth, ausser so weit es der ersten Wahrheit, Schönheit, Macht entspricht. Eben darum sind auch Wahrheit, Schönheit, Güte der Geschöpfe nicht etwas intensiv Grösseres mit Gott, als Gott allein. Denn es liegt ja gar nicht in der freien Macht des creatürlichen Willens, irgend etwas Gutes oder Gottgefälliges zu wirken, ausser so weit Gott dieses als gut annehmen will, sohin ist auch keine vernünftige Creatur von Natur der Art, dass sie nicht sündigen könnte, sondern die Gnade nothwendig zu allem Guten [2]), woraus sich die Beschämung Pelagianischer Undankbarkeit und die Nothwendigkeit unserer Demüthigung vor Gott, sowie der gänzlichen Hingabe an ihn durch die theologischen Tugenden des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe ergiebt. Doch dieses begreift man mehr in der Theologie des Gefühles (affectus) als des Verstandes (intellectus), mehr durch Weisheit als durch Wissenschaft, mehr in der Andacht als in der Erkenntniss. „Wäre doch diese Theologie unseren Theologen so vertraut, als sie ihnen fremd und unbekannt ist." Also auch hier wieder, wie in den bereits erwähnten Vorlesungen über Marcus und über „verkehrte Wissbegierde" giebt Gerson eine vorbereitende Ankündigung seiner mystischen Theologie, auf welche wir sofort überzugehen haben.

---

[1]) Pg. 13. „Probabile est nullum actum creaturae de per se et intrinsece esse bonum bonitate moris aut meriti aut similiter malum, nisi per respectum ad divinam rationem et voluntatem, quia videlicet divina voluntas et ratio dignificat hominem pro tali actu et pro alio indignificat, imo dicimus quod sine actu quocunque posset dignificare creaturam; utrum vero eam posset similiter absque quacunque actione aut omissione, aut pro quocunque actu cujuscunque generis indignificare, non ita est mihi perspicuum .... " — [2]) Pg. 14. „Non est in potestate libera voluntatis creatae facere aliquid bonum morale aut gratuitum nisi ex dignificatione voluntaria primae legis. Et sic patet primo quod nulla potest esse creatura rationalis impeccabilis per naturam, aut naturaliter rectitudo honestatis. Patet insuper necessitas ponendi gratiam esse necessariam ad omne bonum supra gratuitam largitionem bonitatis naturalis .... "

Siebentes Capitel.

Gersons mystische Theologie.

Gerson hat am Schlusse seiner zweiten Vorlesung gegen verkehrte Wissbegierde die mystische Theologie „als die mehr durch bussfertigen Sinn als Forschung zu erringende klare, lebendige (sapida) Erkenntniss des Glaubens“ angekündet und sich demgemäss die Aufgabe gestellt, nachzuweisen, ob Gott im Leben wirklich mehr durch reuiges Gefühl als durch Denken erkannt werde [1]). Diese Aufgabe sollen seine „Betrachtungen über mystische Theologie“ lösen [2]). Er will, wie er in dem Vorworte sagt, damit versuchen, die mystische Theologie des Areopagiten dem Verständnisse näher zu bringen, das, was erleuchtete Lehrer über Contemplation, Meditation, Ekstase, Entzückung und sonstige Zustände des mystischen Lebens geschrieben haben, in einer Weise darzustellen, dass auch Solche, die keine innere Erfahrung darüber haben (der Erfahrenen giebt es immer nur wenige), es einsehen oder wenigstens sicher glauben können, dass jene heiligen Männer durch die Contemplation eine Erkenntniss des Göttlichen erlangt haben, welche die gewöhnliche, auf natürlichem Wege gewonnene, weit überragt. Er ist sich der Schwierigkeit dieser Aufgabe bewusst, und nicht ohne Besorgniss, dass man ihm selbst den Vorwurf „verkehrter Wissbegierde“ machen möchte [3]). Aber er vertraut auf den Beistand Dessen, der gesprochen: „Suchet den Herrn immerdar!“ Pslm. 104, 4., denn er sucht ja eben nur Gottes Ehre zu fördern, indem er seine Brüder durch diese Betrachtungen veranlassen möchte, ihre unfruchtbaren, die Seele zerstreuenden Studien einstweilen liegen zu lassen, und entflammt durch das Wort des hl. Geistes, Gott in Einfalt des Herzens zu suchen und „zu sehen, wie süss der Herr ist“ (Pslm. 45, 11.). Das soll sie dann bestimmen, sich nicht so ausschliessend der Bildung des Verstandes zu widmen, dass das Gemüth trocken und von Leidenschaften entstellt bleibt [4]); auch das Predigtamt soll dadurch

---

[1]) Opp. I, 106. — [2]) Considerationes de theologia mystica III, 361—422. Eine beinahe durchaus treffliche Uebersetzung und stellenweise Erläuterung der mystischen Theologie Gersons besitzen wir von Hundeshagen, Zeitschrift für histor. Theologie Bd. IV. Heft 1. S. 79—165. Leipzig 1834. Eine Beurtheilung darüber gab Liebner, Studien und Kritiken, 1835, Heft 2. S. 277—330. Die vielcitirten Programme von Engelhardt: „De Gersone mystico“, Erlangen 1822, 23, 24, bieten nur das Allgemeinste. Eingehend, aber von überwiegend rationalistischem Standpunkte, ist die Abhandlung Jourdain's: Doctrina Johannis Gersonis de theologia mystica, Paris 1837. — [3]) L. c. 362, „Extimui ne de curiosa singularitate notarer, quam duabus ultimis lectionibus sceleris condemnavi.“ Diese Stelle wie die vorausgegangenen Worte „astrinxit me *promissio novissima* zeigen gleichfalls, dass die Abfassung der „mystischen Theologie“ kurze Zeit nach den erwähnten Vorlesungen erfolgte. Eine ähnliche Besorgniss übrigens hatte er schon früher wegen seiner Schrift „von dem Berge der Betrachtung“ geäussert, IV, 723, 24. — [4]) III, 363. „Stimulentur ipsi non ita soli tradere se intellectui ipsum erudiendo, quod affectus aridus, imo passionibus horrescens et sordescens deseratur.“

fruchtbringender werden [1]). Er will in seiner Darstellung nichts mittheilen, was sich nicht bereits in den Schriften der Heiligen fände, denn was hätten diese übersehen? Aber er will den vorgefundenen Inhalt in einer ihm zweckmässig erscheinenden Ordnung und Form geben.

Mit diesen Worten hat uns Gerson selbst den practisch-critischen Standpunkt seiner Mystik bezeichnet. Wie seine theologischen Anschauungen überhaupt nur der scharfe, bestimmte Ausdruck des allgemein Recipirten, dessen, was er als wahrhaft kirchlich erkennt, sind und er darum so gerne gleich seinem Vorbilde Bonaventura die sich entgegenstehenden Ansichten innerhalb der Schule zu vermitteln und auf dieses kirchlich Recipirte zurückzuführen sucht, so ist auch seine mystische Theologie, selbst seine psychologische Theorie nicht ausgenommen, nur eine klare Zusammenfassung dessen, was im Anschlusse an Dionysius und Augustinus durch die Victoriner und Bonaventura bereits als Resultat gewonnen war, und zwar in einer der Forderung der Schule entsprechenden Form, zu dem Zwecke, eine lebendige Einheit zwischen Erkenntniss und Gefühl zu vermitteln der Art, dass, wie Richard von St. Victor sagt [2]), das Gefühl durch die Erkenntniss an Kraft, durch das Gefühl die Erkenntniss an Bereicherung gewinne. Diese Erkenntniss Gottes aus und durch Liebe — Gefühl — ist der Grundzug der Mystik Gersons, darin allein findet er das Ziel des Menschen und zugleich der Mystik erreicht, die Einigung mit Gott. Er hat desshalb auch noch in späteren Jahren diesen Punkt einer genaueren Untersuchung unterworfen [3]). Der Mensch, sagt Gerson, ist dazu bestimmt, Gott zu erkennen und zu lieben als sein höchstes Gut, so sehr er nur immer vermag, darin besteht seine Gerechtigkeit, seine Güte, seine Herrlichkeit; diese Bestimmung muss er auch erreichen können, sonst wäre es unweise, ihm dieselbe zu geben. Es hat ja jedes Wesen eine angeborne Neigung und Richtung auf seine Bestimmung hin, die bald als Verlangen, bald als Schwerkraft, Anziehungskraft, oder als Gesetz, Instinkt, natürlicher Sinn bezeichnet wird, aber immer dasselbe ist, die der Anordnung Gottes gemäss dem, was ihrem eigentlichen Leben entspricht, zustrebt und das Entgegengesetzte flieht. Heraclit hat dieses schon in dem Satze ausgesprochen, dass Alles durch Liebe und Hass erhalten werde, und Aristoteles bestimmt erklärt, dass Alles dem Guten zustrebe, und dieses Gute Gott selbst sei [4]). Diese Grundrichtung ist die dem Menschen natürliche, angeborne Liebe, ein Zug des göttlichen Bildes in uns, die Basis und das Centrum alles inneren Lebens, die, weil von einem unfehlbaren Prinzipe geleitet, selbst unfehlbar ist [5]). Aus dieser Liebe, die auch

---

[1]) 869. Consid. VIII. — [2]) De exterminatione mali T. I, p. 19. De contemplat. lib. IV. c. 10 l. c. p. 292. Annotat. in Pslm. 121, T. II, p. 112. „Ex amore cognitio proficit sicut ex cognitione amor convalescit.“ — [3]) Besonders in dem „Tractatus de elucidatione scholastica mysticae theologiae“ III, 422—28 mit Beziehung auf die Schrift des Hugo de Palma „de triplici via in Deum“, die mit dem Resultate schliesst: „quod apex mentis fertur in Deum per amorem extaticum absque praevia vel concomitante cognitione.“ — [4]) De passionibus animae III, 129, 132. — [5]) Tractatus super Cantic. canticor. IV, 28, 29.

in der Hölle bleibt, erzeugt sich der Wurm des Gewissens und das ewige Elend der Sünde [1]). Diese Liebe ist nun in gewissem Sinne auch Erkenntniss, denn gegen gänzlich Unerkanntes ist Liebe nicht möglich, wie Augustin sagt; und zwar ist diese Kenntniss Erfahrungskenntniss, analog der durch die Sinne gewonnenen, nur lässt sie sich nicht durch Begriffe mittheilen, sondern muss durch Selbsterfahrung erlangt werden [2]). Gerson geht hier von dem Begriffe der anschaulichen Erkenntniss aus, wie sie bei Occam sich findet; als solche gilt ihm jede einfache unmittelbare Wahrnehmung des Objectes, dieses mag real gegenwärtig sein oder nur durch die Vorstellung, im Bilde erscheinen, während es factisch nicht mehr besteht oder abwesend ist; im strengsten Sinne des Wortes jedoch will er als anschauliche Erkenntniss nur jene gelten lassen, die durch das Object, das Wesen selbst, unmittelbar, ohne Vermittlung des durch die Vorstellung gegebenen Bildes entsteht. So schaut Gott sich selbst an, so erkennen die Engel ihr Wesen, so wir die Acte unseres inneren Lebens und die Aenderungen unserer Gemüthszustände (passiones), wiewohl nicht ohne vermittelnde, wahrnehmende Acte, weil es nur Gott zukömmt, seine eigene Wahrnehmung zu sein [3]). Ein ähnliches Wahrnehmen Gottes findet nun auch in der Liebe statt; denn nichts kann geliebt werden, wenn es nicht in einer von beiden Arten der liebenden Seele gegenwärtig ist, entweder wesentlich, im eigentlichen Sinne, oder ideal im Geiste. Nun ist aber, wie erwähnt, allem Geschaffenen ein Zug natürlicher Erkenntniss eingeprägt, der es mit sanfter Gewalt seiner Bestimmung zuführt, und durch diesen Zug — Liebe (amor) — wird die Creatur von Gott in Besitz genommen und Gott von der Creatur. Denn weil Gott als allgemeine und unmittelbare Ursache alles Sichtbaren und Unsichtbaren in jeder seiner Wirkungen ist, und jede Wirkung in ihm, nur nach verschiedenen Graden, in allem Geschaffenen aber es nichts Höheres giebt als Gott lieben, so ist Gott vollkommener im Acte des Liebens als in allen anderen Wirkungen. Die Liebe ist sohin der gegenseitige Verband zwischen Gott und der liebenden Seele, eine Frucht, von beiden zugleich erzeugt, nicht theilweise von dem Einen und der anderen, oder eher von dem Einen und später von der anderen, wiewohl Gott rücksichtlich der Vollkommenheit der Frühere ist [4]); denn Lieben in Gott ist Schaffen, und wie die Creatur in dem Worte: „ich liebe dich“ geschaffen wurde, so wird sie, sobald sie

---

[1]) De elucidatione III, 453. „Non stat hominem esse sine pondere naturalis hujus amoris quo fertur in Deum, etiamsi damnetur in inferno. Consurgit exinde vermis ille saevissimus, quem conscientiae remorsum appellamus. Denique cum peccato nequit propter hoc esse salus perfecta vel aeterna.“ Mit der äusserlichen nominalistischen Fassung des Sittlich-Guten und Bösen, wie z. B. S. 323, 324, Anm. 1, ist dieses nicht vereinbar. — [2]) De simplificatione cordis III, 462. „Ipse amor quaedam cognitio est. Et qualis cognitio? Certe experimentalis et suo modo proportionabilis tactui, gustui vel olfactui in sensibilibus . . . .“ und de monte contemplat. III, 550. — [3]) Tract. V. sup. Magnif. IV, 304. — [4]) IV, 55 (sup. Cantic. canticor.). „Ecce igitur amorem quasi nexum mutuum Dei cum anima diligenti tanquam opus ab utroque productum totaliter non pars ab uno, pars ab altero, neque prius aut posterius in ordine productionis, quamvis Deus prior sit ordine perfectionis.“

aus ganzem Herzen und in Glaube, Hoffnung und Liebe zu Gott spricht: „ich liebe dich“ mit ihm unmittelbar verbunden [1]). Indem die Liebe also immer schon das Sein Gottes — des höchsten Gutes — zu dem sie sich durch ihr eigenes Wesen hingezogen fühlt, voraussetzt, ist sie auch Erkenntniss, Erkenntniss, die, ohne vollkommene Einsicht in ihr Object mit sich zu führen, doch volle Gewissheit hat. Dieses Verhältniss von Liebe und Erkenntniss behauptet Gerson von der rein natürlichen, von der rein übernatürlichen (eingegossenen) und von der sittlichen (de amore habituali vel ex habitibus elicito, libero et actuali) Liebe. Gerson verweist zur Erläuterung auf das Kunstgebiet, wo der vollendete Künstler schafft, ohne sich der einzelnen vermittelnden Thätigkeiten bewusst zu sein [2]). Ist die Liebe also Erkenntniss und Erkenntniss des Höchsten, so ist sie auch Weisheit, Philosophie, und damit ist die Verwandtschaft der Mystik mit der Scholastik ausgesprochen, deren Nachweis Gerson bis zu seinem Tode als Lebensaufgabe betrachtete [3]). Damit ist auch sein Begriff der Mystik gerechtfertigt, wenn er sie die „Kunst der Liebe“ nennt [4]), die Bewegung und Erweiterung der Seele nach und in Gott [5]), oder sie ganz gleich stellt dem „vollkommenen Gebete“, der „Andacht“, die er ja auch als „Ausdehnung der Seele nach Gott“ fasst [6]), sie wesentlich auf dem Gefühle beruhen lässt [7]), und den reinen Ausdruck ihres Wesens als ein „Gotterfahren“ giebt [8]). Damit lässt sich auch der Widerspruch heben, den man rücksichtlich dieses Punktes Gerson macht, als setze er voraus, dass keine Liebe ohne irgend einen Grad von Erkenntniss sei, und gebe doch als Resultat eine nur durch das Gefühl (Liebe) erlangte Erkenntniss [9]). Denn Gerson sagt ausdrücklich, dass diese Erkenntniss nicht den strengen Charakter des Wissens an sich trage, sondern nur innere Erfahrung sei und daher

---

[1]) IV, p. 49 (sup. Cantic. canticor.). „Amo te, si proferatur a creatura rationali Deo suo toto corde, tota anima et tota mente per pietatem fidei, spei et caritatis ipsa conjungitur immediate Deo suo, quo dicente „amo te“ ipsa facta est, quo patiente ipsa amorosius reparata.“ — [2]) De elucidatione III, 428. „Tota ratio considerationis consistit in hoc, quod dicit Philosophus de vehementer habituatis quod in suis actionibus non deliberant aut saltem ita se habent quod se deliberare non judicant. Agit enim ars perfecta modo naturae sicut ostendunt omnes artifices. Quanto amplius hoc inveniri potest in actionibus immanentibus vel intrinsecis, nam et saepe multa cogitamus, multa diligimus sub omni facilitate, quae nec cogitare nec diligere judicamus. Praecedit nihilominus et comitatur naturaliter in omni dilectione praesertim elicita et meritoria cognitio dilectionem et si non cognitio reflexiva tamen recta. Haec est traditio omnium tam philosophorum quam theologorum et moralium cum experientia dicentium per vocem Augustini: invisa diligere possumus, incognita nequaquam.“ — [3]) „Hactenus“, schreibt er in seiner letzten, drei Tage vor seinem Tode vollendeten Schrift über das hohe Lied, „studium nostrum fuit, concordare theologiam hanc mysticam cum nostra scholastica.“ IV, 54. — [4]) III, 411. — [5]) III, 384. — [6]) De passionibus III, 128. — [7]) De examinat. doctrin. I, 20. „quae (theolog. myst.) consistit in affectibus et spiritualibus sentimentis.“ — [8]) Tract. VII. sup. Magnif. IV, 342. „Relinquitur haec depurata seu expolita theologiae mysticae descriptio dicendo: quod est experimentalis Dei perceptio. Potius autem ponitur perceptio quam cognitio quia generalis est terminus ad omnem vim mentis scilicet rationalem, concupiscibilem, irascibilem vel ad vim apprehensivam et affectivam, quamvis nil vere videtur percipi quin vis apprehensiva concurrat ....“ — [9]) Jourdain l. c. p. 45, 46.

in ihrer Wahrheit nur erlebt, nicht bewiesen werden könne, wie Schmerz, Freude, Liebe, Hass. Als Erfahrung sei sie aber nicht ohne ein Erkennen, da ja alles Erkennen in der Erfahrung beginne und sich in ihr vollende. Diese Erfahrung an sich gewähre zwar subjective Gewissheit über das Object, aber in der weiteren Combination und Untersuchung über das Wesen des Erfahrenen sei Irrthum möglich; darum eben soll diese innere Erfahrung einer wissenschaftlichen Behandlung unterworfen werden, um den Grad der Wahrnehmung wie die Klarheit des Wahrgenommenen möglichst zu steigern und die Hindernisse einer erschöpfenden Wahrnehmung zu beseitigen und diese wissenschaftliche Behandlung der inneren Erfahrung ist gewissermassen Eins mit der scholastischen Theologie [1]). Daraus erklärt sich ferner der scheinbare Widerspruch, den Gerson bezüglich der Bedingungen der Mystik dieses „Wahrnehmens Gottes durch Erfahrung", d. i. des Wahrnehmens Gottes in seiner heiligmachenden durch die Früchte des hl. Geistes sich in uns offenbarenden Gnade [2]) stellt. Während er in der späteren Zeit ausdrücklich erklärt, dass diese Wahrnehmung weder vorher noch nachher die Erkenntniss der reinen Intelligenz erfordert, da diese nur Wenigen möglich, die mystische Theologie aber allen Christen gemein ist und auch von den Ungebildeten durch Andacht oft leichter erlangt wird als von den Gelehrten [3]), stellt er in der „practischen Mystik" die reine, bildlose Intelligenz oder das Abschen des Geistes von allem Geschöpflichen als nothwendige Voraussetzung hin; der Geist soll Alles, was wahrgenommen, vorgestellt und erkannt werden kann, hinwegdenken und sich durch Liebe in die göttliche Finsterniss stürzen, in welcher er auf unaussprechliche Weise Gott erkennt. Wie der Bildhauer sein Bild durch Wegnehmen vom Stoffe gestaltet, so soll der Geist durch Wegdenken alles Unvollkommenen, d. i. alles dessen, was irgend wie blose Potentalität, Dependenz, Privation und Veränderlichkeit in sich schliesst, Gottes Bild sich gestalten, als reine Thätigkeit ohne Potentialität, als das Höchste ohne Abhängigkeit, als das Lauterste ohne Beraubung, als das Nothwendige ohne Wandelbarkeit [4]). Darum beginnt die vollkommene Wahrnehmung Gottes, die mystische göttliche Weisheit mit Finsterniss und endet in Finsterniss. Die erste Finsterniss, welche sie verlassen muss, ist jene, die alles Creatürliche mit sich führt, die zweite ist die göttliche Finsterniss, die in der Unbegreiflichkeit des göttlichen Wesens liegt, die aber demungeachtet die Seele mit Verlangen erfüllt und an sich zieht [5]). Wenn nun die reine Intelligenz einmal als nothwendig, dann wieder als nicht nothwendig für die Mystik, d. i. für das Wahrnehmen Gottes aus Erfahrung bezeichnet ist, so liegt die Ausgleichung in der „Frömmigkeit",

---

[1]) Tract. VII. sup. Magnif. IV, 340, 41. — [2]) Tract. VII. sup. Magnif. IV, 342. „Experimentalis Dei perceptio facilis et immediata non habetur hic in via de lege communi, sed expectatur pro praemio in gloria consummata. (Hic in via) videtur fieri, dum influxus formalis et habitualis gratiae gratum facientis in actus suos immediate se protendit ...." — [3]) Ibid. 347. — [4]) III, 420, 21. — [5]) Tract. VII. sup. Magnif. IV, 343, 350.

welche dem Ungelehrten dasselbe leistet, was die reine Intelligenz dem Theologen. Denn wer zur mystischen Theologie gelangen will, muss Sehnsucht nach Gott haben, die Hindernisse (der Einigung mit Gott) entfernen und um den göttlichen Beistand flehen. Das erste geschieht durch die Betrachtung der Schönheit Gottes, das Zweite durch die Einsicht in unsere eigenen Gebrechen, das dritte durch heisses Gebet [1]). Die Andacht aber oder der gläubige Sinn umfasst alle drei Momente in sich. Wie also bei den Theologen die reine Intelligenz, so vermag bei den Ungelehrten die Andacht Beides zu wirken: die Abkehr von den Creaturen und die Hinkehr zu Gott.

Die ganze Theorie Gersons ruht auf dem psychologischen Probleme von dem Verhältnisse der Gefühle zu den Vorstellungen. Dass die Gefühle durch Vorstellungen geweckt und rücksichtlich ihrer Tiefe durch die Stärke und Dauer der Vorstellungen bestimmt werden, ist unbestritten, weniger die Rückwirkung des Gefühles auf die Vorstellung [2]). Allein das Gefühl als subjectives Bewusstwerden einer gewissen Bestimmtheit des inneren Menschen weckt auch bei der Einheit des Seelenlebens seiner Eigenthümlichkeit entsprechende Vorstellungen, die zwar selten mehr als Reflexe des jemaligen Gefühls-Inhaltes sind, aber mit der Stärke des Gefühles selbst, d. h. mit dem Charakter subjectiver Gewissheit sich im Bewusstsein geltend machen. Diese psychologische Thatsache genügt zur Rechtfertigung des von Gerson seiner mystischen Theologie zu Grunde gelegten Satzes, dass auch das religiöse Gefühl (die Liebe) eine Quelle der Erkenntniss des Göttlichen sei. Denn einmal nimmt hier Gerson keine in sich vollendete objective Erkenntniss an, sondern nur ein durch das innerste Wesen des Menschen ausgesprochenes Zeugniss von seiner Bestimmung für Gott und dann lässt er auch dieses Zeugniss, die natürliche Liebe, durch irgend einen wenn auch noch so geringen Grad von Erkenntniss vermittelt sein [3]). Leider beachtet Gerson diese Grundsätze nicht immer in der Darstellung seiner mystischen Theologie, die wir vor aller Beurtheilung selbst kennen zu lernen haben.

Entsprechend der practisch kritischen Haltung seiner mystischen Theologie scheidet Gerson die Mystik in einen speculativen und practischen Theil, eine Scheidung, die ihm allein angehört. Die speculative Mystik, in 8 Abschnitten und 46 Betrachtungen [4]) dargestellt, beginnt mit der Erörterung des dem Areopagiten entlehnten Unterschiedes zwischen symbolischer, eigentlicher und mystischer Theologie. Erstere ruht auf dem Gebrauche

---

[1]) Ibid. 340. — [2]) Ich will nur an die sich entgegengesetzten Erörterungen hierüber von Jesse, Versuch einer wissenschaftlichen Begründung der Psychologie, Berlin 1855, p. 207—220, und Volkmann, Grundriss der Psychologie, Halle 1856, p. 309—14, erinnern. [3]) De elucidatione III, 424. „Stare non potest quod amor etiam naturalis fiat aut maneat absque omni cognitione conjuncta vel separata. — p. 426. Stare nequit ut theologia mystica sit in hominis mente sine qualicunque Dei cognitione . . .“ und besonders theolog. specul. myst. consid. XVII, Opp. III, 374. — [4]) III, 365—95.

bildlicher, dem Kreise des sinnlichen Lebens entnommener Bezeichnungen des göttlichen Wesens, z. B. wenn Gott Lamm, Licht genannt wird, womit jedoch nichts Wesentliches, sondern nur etwas Analoges von Gott ausgesagt werden soll [1]), so dass von diesem Standpunkte aus Gott der Allnamige genannt werden könnte. Die eigentliche Theologie erhebt sich von den an den Geschöpfen, besonders den vollkommenen, wahrgenommenen Eigenschaften zum Gedanken Gottes, so dass dieser als Sein und Leben, von dem alles andere Sein und Leben abgeleitet ist, erscheint. Die mystische Theologie führt auf vollkommene Weise durch Abstraction von allem Creatürlichen und durch Hinaustreten des Geistes (per excessus mentales) in die göttliche Finsterniss zu Gott [2]).

Wenn aber auch die mystische Theologie nach dem Urtheile aller Lehrer auf dem Wege der Negation sich bildet, so ist sie desshalb nicht blos negativ und ohne alle positive Erkenntniss Gottes; denn die Seele wirkt und leidet in diesem Zustande, und macht sohin Erfahrungen; nur kann diese innere Erfahrung nicht zur anschaulichen oder unmittelbaren Erkenntniss Jener gebracht werden, die solche Erfahrungen nicht gemacht haben; so wenig Jemand eine volle Erkenntniss der Liebe, Freude, Traurigkeit und anderer Seelenzustände dem gewähren kann, der diese Zustände nicht erfahren hat. Diesen inneren Erfahrungen über Gott geben die Heiligen verschiedene Namen: Contemplation, Ekstase, Ausser sich kommen, Einigung u. s. w. [3]), so dass wie die beiden anderen Arten der Theologie auf äusseren Anschauungen, die mystische auf den inneren Erfahrungen frommer Seelen ruht. Eben desshalb aber muss sie rücksichtlich ihrer Erkenntnisse als vollkommener und sicherer betrachtet werden. Denn erkennt man aus Betrachtung der Welt schon Gottes ewige Macht, so muss er aus der vernünftigen Seele, seinem vollkommensten Werke, noch vollkommener erkannt werden. Wie könnte überhaupt die äussere Erfahrung als sicher betrachtet werden, wenn das von der Seele innerlich Erfahrene ihr nicht die grösste Gewissheit böte? [4]) Darin liegt es, dass, wenn jedes auf Erfahrung basirte Wissen Philosophie genannt wird, auch die mystische Theologie Philosophie und die in ihr Unterrichteten, wie unwissend sie auch sonst sein mögen, mit Grund Philosophen genannt werden können. Kömmt nun auch Keiner zur vollkommenen Kenntniss der mystischen Theologie, der ihre auf innerer Erfahrung ruhenden Principien nicht kennt, so soll man desshalb nicht vom Studium derselben abstehen; denn auch in den anderen Disciplinen der Philosophie kennen die Wenigsten die Principien aus einem auf eigene Erfahrung gegründeten Studium, sondern setzen sie auf fremde Autorität hin voraus

---

[1]) De simplificat. cordis III, 459. — [2]) Consideratio I, 365. — [3]) Consid. II, 366. „Has cognitiones experimentales de Deo interius vocant sancti variis nominibus — contemplationem, extasim, raptum, liquefactionem, transformationem, unionem, exultationem, jubilum, jubilum esse supra spiritum, rapi scilicet in divinam caliginem, gustare Deum, amplecti sponsum, osculari eum, gignere de Deo et parere Verbum ...“ — [4]) Consid. III, 366. „Experimentum quippe quale erit ab extrinseco certum, si illud quod in intrinseco fit non certissimum ab anima experiente judicatur?“

und bauen darauf weiter fort; gerade so kann auch die Erkenntniss der mystischen Theologie durch den Glauben an die Erfahrungen Anderer gewonnen werden. Es fordere ja auch Pythagoras, Plato, Aristoteles und unser Philosoph Paulus den Glauben von ihren Schülern [1]). Wer nun nicht glauben kann, um zum Wissen zu kommen, ist ein ungeeigneter Schüler für die mystische Theologie. Denn da die hl. Männer bei der Reinheit ihres Charakters ferne davon waren, täuschen zu wollen, und in einer so sicheren Erfahrung nicht wohl täuschen konnten, da nicht blos einer oder der Andere, sondern Tausende dasselbe einstimmig behaupten, so wäre es eben so unbescheiden als unverständig, hierin ihnen den Glauben verweigern zu wollen. Allerdings lassen sich diese inneren Erlebnisse nicht so deutlich in Wort und Schrift darstellen, als sie erfahren werden [2]), darum ist es möglich, dass ein in diesen frommen Gefühlen weniger Erfahrener doch in der Erklärung derselben unterrichteter gefunden werden kann, als der besser Erfahrene aber weniger geistig Gebildete, denn Jener kann ja aus dem vergleichenden Studium der Schriften anderer Frommen Vieles gewonnen haben, was ihm abgeht [3]).

Der Nutzen, welchen Theologen, auch wenn sie das innere Leben der Frommen nicht aus Erfahrung kennen, aus dem Studium der mystischen Theologie ziehen, vorausgesetzt dass sie mit gläubigem Sinne ihm obliegen, ist ein dreifacher. Einmal ist es möglich, dass in ihnen selbst durch diesen Verkehr ein glühendes Verlangen entsteht, das was sie bisher nur im Glauben ergriffen haben nun auch in sich zu erfahren, denn wer nähert sich dem Feuer, ohne dass seine Kleider brennen oder wenigstens warm werden? Dann, dass sie durch diese Lehre in den Stand gesetzt werden vermöge der Predigt, die im Herzen Anderer schon vorhandene Liebe Gottes noch mehr zu entzünden, wenn gleich ihr eigenes Herz kalt bleibt; endlich dass sie dadurch Andere vor den Verirrungen des frommen Gefühls bewahren können, in welche Jene leicht fallen, die mehr dem eigenen Urtheile als fremdem Rathe folgen. Doch sollen sie nicht sofort jede Aeusserung des Gefühles verdammen, die ihnen befremdend erscheint, so lange sie darin nichts dem Glauben und der guten Sitte Entgegenstehendes finden, sondern ihr Urtheil suspendiren oder die Einsicht der Erfahrnen auf diesem Gebiete zu Rathe ziehen; Erfahren aber sind die eben so im verständigen Denken wie im Gefühle Gereiften, wie Augustin, Hugo, Thomas v. Aquin, Bonaventura, Wilhelm von Paris [4]).

Das Bisherige war nur vorbereitend, an die Sache selbst tritt Gerson mit der Untersuchung, welche Seelenkräfte vorzugsweise bei der mystischen Theologie in Betracht kommen. Er nimmt davon Anlass, seinen nominalistischen Protest gegen die realistische Auffassung hierin abzugeben [5]) und jede andere als blos ideale Differenz

---

1) C. IV, 367. — 2) C. VI, 368. — C. VII, ibid. — 4) Consid. VIII, 369. — 5) Cons. IX, 370. Dasselbe wiederholt sich C. XVIII, 376 und XXV, 382.

der verschiedenen Seelenkräfte in Abrede zu stellen [1]). Nur der Darstellung wegen müssen sie gleichsam als real verschieden zur Sprache gebracht werden. Mit Richard von St. Victor unterscheidet Gerson zwei Grundvermögen der Seele: das Erkenntniss- und Gefühlsvermögen (Gemüth), vis cognitiva et affectiva, deren jedes dann in drei Kräften sich darstellt, das Erkenntnissvermögen in der reinen Intelligenz (intelligentia simplex), der Vernunft (ratio) und der sinnlichen Erkenntniss (sensualitas). Das Gemüth in der Synderesis, dem vernünftigen und sinnlichen Begehrungsvermögen [2]).

Die reine Intelligenz ist jene Erkenntnisskraft der Seele, die unmittelbar von Gott ein gewisses natürliches Licht erhält, in welchem sie die ersten Principien als wahr und gewiss erkennt, sobald sie dieselben nur vernimmt (terminis apprehensis). Diese ersten Principien werden bald als Grundsätze (dignitates), bald als allgemeine Vorstellungen der Seele (communes animi conceptiones), bald als erste, unabänderliche und nothwendige Regeln bezeichnet, wie, dass von jedem Dinge eine Bejahung und Verneinung möglich, das Ganze grösser ist als sein Theil u. s. w. Dieses natürliche Licht kann man eine natürliche Beschaffenheit der Seele nennen oder richtiger ein von dem unendlichen Lichte der ersten Intelligenz, Gott, stammendes geistiges Licht der Seele. Joh. I, 9. Psalm. IV, 7. [3]). Das Verhältniss dieser reinen Intelligenz zu der Intelligenz der Engel sucht Gerson nach dem Areopagiten und Augustin zugleich zu bestimmen. Während nemlich nach dem ersteren der Ausgang alles Seins aus Gott in gewissen Stufen erfolgt, so dass die niederste Stufe der höheren Geister zugleich die Erste (höchste) der niederen ist, sohin die Geisterwelt zwischen Gott und den Menschen eintritt, stellt Augustin jedes Mittlere zwischen Gott und der vernünftigen Seele in Abrede, da der menschliche Geist ausser Gott kein Höheres über sich habe. Dieses will Gerson nicht unbedingt zugeben; schon als vollkommenere und Gott nähere Wesen stünden die Engel über der menschlichen Seele. Nur das haben beide unmittelbar von Gott: Natur, Gnade, Herrlichkeit. In jeder anderen Beziehung macht sich die hierarchische Ordnung Seitens der Engel gegen die Menschen geltend, nach den drei Acten des Läuterns, Erleuchtens und Vollendens. — Diese reine Intelligenz wird auch bisweilen Verstand (mens) genannt, bisweilen oberster Himmel, Geist, Licht der Intelli-

---

[1]) Dicamus de anima rationali quod ipsa pro diversitate officiorum et agibilium distinctas vires habet, distinctas, inquam, non re sed nomine. Ita enim virtuosa est, ita fecunda, quod modo ipsa eadem existens quemadmodum si contineret in se tales virtutes realiter vel aliter ex parte rei differentes, imo eo amplius quo virtus non tam unita quam unica fortior est se ipsa dispersa, sicut sapientia in Deo perfectior est — quia est fortitudo, justitia, bonitas — quam si ab eis qualibet distinctione secernatur ....“ — [2]) Consid. XXI, 378 werden die 6 Kräfte so gestellt: imaginatio, ratio, intelligentia, appetitus sensitivus, appetitus volitivus seu voluntas, synderesis, woraus im Vergleich mit seiner Dreitheilung des Willens, de consol. theolog. I, 148 ersichtlich, dass Gerson unter vis affectiva das Gesammtgebiet des Wollens und Fühlens d. i. das Gemüth versteht. — [3]) Es bedarf kaum der Erwähnung, dass der Gerson'sche Begriff der reinen Intelligenz unserer „Vernunft“, sowie seine „ratio“ unserem „Verstande“ entspricht.

genz, Schatten des Engel-Geistes, göttliches Licht, Funke oder Spitze der Vernunft.

Die Vernunft (ratio) ist das Vermögen, durch Abstraction Begriffe und aus Begriffen Schlüsse zu bilden, ohne dabei eines Organs zu bedürfen, wodurch sie sich von der sinnlichen Erkenntniss unterscheidet, die ein solches nöthig hat [1]). Von der reinen Intelligenz unterscheidet sie sich dadurch, dass diese sich mehr vernehmend gegen das höhere Licht verhält, während sie nach Principien das Gegebene construirt, es mögen ihr diese Principien von der Erfahrung geboten sein oder aus dem Lichte der reinen Intelligenz. Durch diesen zweifachen Charakter ihrer Principien erscheint sie mit einem Doppelgesichte, einem für das Höhere, einem für das Niedere, und an den Horizont zweier Welten gestellt, der geistigen und leiblichen.

Die sinnliche Erkenntnisskraft bedarf für ihre Thätigkeit eines leiblichen Organs, und zwar eines äusseren wie inneren. Sie wird verschiedenartig bezeichnet: als äusserer Sinn, inwiefern sie die äusseren Eindrücke (motiones objectales) unmittelbar aufnimmt, als Gemeinsinn (sensus communis), inwiefern sie mit Bewusstsein die einzelnen durch die 5 Sinne erhaltenen Eindrücke empfängt; sie ist also der innere Sinn im Allgemeinen, der als Phantasie und Beurtheilungskraft, rücksichtlich des Nützlichen und Schädlichen (vis aestimativa) sich darstellt. Inwiefern diese Vermögen sich nur an gegebenen Vorstellungen bethätigen können, so werden, da die Objecte der sinnlichen Wahrnehmung doch nicht stets gegenwärtig sind, noch zwei weitere Kräfte hinzugenommen, die Einbildungskraft für den inneren Sinn im Allgemeinen und das Gedächtniss für die Phantasie und Beurtheilungskraft [2]).

Jeder dieser Erkenntnisskräfte entspricht eine Gemüthskraft. Denn bei jeder Wahrnehmung eines uns Entsprechenden oder uns Widrigen finden wir ein Hingezogenwerden der Seele zum Wahrgenommenen oder fühlen uns abgestossen. Diese Gemüthskräfte sind nun folgende: Die Synderesis, eine begehrende Kraft, die unmittelbar von Gott eine natürliche Neigung zum Guten erhalten hat, die sie zu demselben hinzieht, sobald die reine Intelligenz es ihr vorstellt; sie ist also von dieser nur durch das Object verschieden; wie diese auf das Erste Wahre und Gewisse, ist sie auf das in ihrer Bestimmung liegende Gute gerichtet. So wenig jene mit den erkannten ersten Wahrheiten in Widerspruch treten kann, so wenig kann sie positiv die ersten moralischen Principien nicht wollen, sobald sie durch die Intelligenz Kenntniss davon erhalten. Ob sie aber auch rücksichtlich derselben ihre Zustimmung suspendiren könne, ist strittig, doch ist die allgemeinere Ansicht dafür. Die Synderesis kann entweder die ursprüngliche Neigung zum Guten bedeuten, als

---

[1]) Cons. XI, 371. „Ratio est vis animae cognoscitiva deductiva conclusionum ex praemissis, elicitiva quoque insensatorum ex sensatis et abstractiva quidditatum, nullo organo in operatione sua egens.“ — [2]) Cons. XII, 372.

Potenz, oder das Uebergehen dieser Potenz in Act, die wirkliche Neigung, oder die aus dem Acte sich bildende Fertigkeit für das Gute, den Habitus. Sie wird auch Funke der Intelligenz, jungfräulicher Theil der Seele, natürlicher Trieb zum Guten u. s. w. genannt [1]).

Das höhere (vernünftige) Begehrungsvermögen ist jenes, welches unmittelbzr durch die Vorstellungen der Vernunft erregt wird. Geht dieses Begehren auf das Mögliche oder Unmögliche, so wird es Wille, wird sein Act als ein von ihm selbst gesetzter betrachtet, Freiheit genannt; rücksichtlich der Objecte als möglicher, aber nicht in der Bestimmung aufgehender, heisst es Wahlvermögen. Als Wille das zu vollziehen, was gewählt ist, heisst es Vorsatz, und als Neigung zu solchem Vorsatze Gewissen, womit jedoch zugleich auch ein Urtheil und ein bestimmtes Gefühl verbunden ist [2]). In Betreff des vorgestellten Guten oder Bösen heisst das Begehrungsvermögen Begierde (appetitus concupiscibilis) und für den Fall das Gute oder Böse als mit Schwierigkeiten verknüpft aufgefasst wird, Affect (appetitus irascibilis), denn wenn auch Aristoteles Begierde und Affect nur dem Gebiete der Sinnlichkeit vindicirt, so haben sie doch bei Augustin und den Theologen eine weitere Bedeutung.

Das sinnliche Begehrungsvermögen wird unmittelbar von der sinnlichen Wahrnehmung erregt. Auch hier findet Begierde und Affect statt. Viele haben ausserdem noch von einem natürlichen Sinne für das Gute und Schädliche gesprochen, um sich gewisse Erscheinungen im thierischen Leben, z. B. dass die Ameise für den Winter sammelt, erklären zu können. Allein alle derartigen Erscheinungen beruhen auf dem grossen Einflusse, den die Natur auf alle weniger vollkommen organisirten Wesen übt. Dieser Natursinn macht sich allenthalben geltend und heisst bald Gesetz der Natur, bald natürliche Neigung oder Leitung einer unfehlbaren Intelligenz.

Diese sechs Vermögen der Seele sind gleichsam Lichter, die wie die Sonne die zweifache Eigenschaft haben, zugleich zu leuchten und zu wärmen [3]). Denn es giebt keine Erkenntniss, die nicht zugleich auch virtuell Gefühl (Willen bestimmend) wäre, wie auch jedes Gefühl (Wollen) einen gewissen Grad von Erkenntniss mit sich führt. Keines der beiden Vermögen hat seine Wirkung ohne das andere. Eben in dieser Gegenseitigkeit gewinnen Erkenntniss- und Gemüthskraft erst ihre vollkommene Wirkung. Doch sind diese sechs Vermögen der Seele nicht bloss Lichter, sie gleichen auch, wiefern sie einer höheren Erleuchtung fähig sind, den Spiegeln. Die pantheistische auf Averroes und Algazel beruhende Ansicht, dass Gott

---

[1]) Cons. XIV, 373. — [2]) XV. „Inclinatio ad haec exequenda dicitur conscientia, nisi dicamus quod conscientia duo importat simul, judicium et affectionem comitem.“ — [3]) C. XVII, 374. „Omnis affectus praesertim immanens productus a tali natura rationali dici meretur lumen aliquod, aut ratione claritatis in cognitiva aut caliditatis in affectiva aut simul utriusque; non enim forte contingit reperire cognitionem, quae non sit formaliter aut virtualiter quaedam affectio, sicut affectio non videtur posse secerni, quin sit quaedam experimentalis cognitio, quippe neutra potentia effectum suum causat sine altera....“

unmittelbar — formaliter vel quasi formaliter — die Seele erleuchte, also ihre Erkenntniss und ihr Wollen, ihre Liebe und ihre Gerechtigkeit sei, wird verworfen und gemäss der Bestimmung der Kirche wie der Pariser Schule festgehalten, dass allerdings höhere Einwirkungen durch die Gnade im Erkenntniss- und Willens-Vermögen stattfinden, wie sich dieses in den theologischen Tugenden, den sieben Gaben des hl. Geistes u. A. offenbare [1]). Je reiner und lichtvoller eine dieser sechs Seelenkräfte theils an sich, theils durch den Einfluss höherer Erleuchtung geworden ist, desto geeigneter wird sie für die mystische Theologie. Allein wie Metallspiegel getrübt und verdorben werden können, so sind auch diese geistigen Spiegel dem Verderbnisse unterworfen. Nicht nur bietet die Wahrnehmung schändliche und unreine Vorstellungen, auch Begierden und Leidenschaften umhüllen wie finstere, giftige Dünste die Seele, und besonders ist es die aus der Erbsünde stammende allgemeine und nicht zu beseitigende Befleckung (inelicibilis sordidatio), die unsere Seele mit ihren Kräften niederdrückt, so dass sie vom Himmlischen in's Irdische, vom Geistigen in's Thierische gesunken seufzet. Die Seele von diesem Schmutze wieder zu reinigen, ist ein mühevolles Werk; aber gerade dieses ist Sache der mystischen Theologie, die, wie wir überzeugt sind, nur durch Busse und Glaube an das Evangelium und auf keinem anderen Wege zu erlangen ist [2]).

Die nächste Frage ist nun, in welcher Weise diese Vermögen der Seele ihre Wirksamkeit äussern bezüglich der mystischen Theologie. Den drei genannten Kräften des Erkenntnissvermögens entspricht eine dreifache Form der Erkenntniss: die Vorstellung (cogitatio) der sinnlichen Erkenntniss, die Meditation der Vernunft, die Contemplation der reinen Intelligenz. Die Erörterung dieser dreifachen Form giebt Gerson nach Richard von St. Victor, der „im Anschlusse an seinen Lehrer Hugo die Sache bis auf den Grund erläutert habe [3])."

Die Vorstellung bildet sich unmittelbar aus der sinnlichen Wahrnehmung oder aus der zufälligen Aufeinanderfolge innerer Bilder, hat darum auch wie diese den Charakter des Unstäten und Abspringenden und geht leicht von statten. Desshalb überlassen sich Knaben und müssige Menschen, welche in der Betrachtung die Arbeit scheuen, gerne diesem Spiele; aber es ist ein eitles Träumen, denn es ist nicht auf einen nützlichen Zweck gerichtet, und ungeachtet man sich dadurch ergötzen will, bleibt man doch häufig traurig [4]). Schwieriger ist die Meditation [5]), weil sie über die sinnliche Wahrnehmung und den Wechsel der Bilder hinaus nach einem festen Punkte strebt, was grosse Aufmerksamkeit erfordert.

---

[1]) Cons. XVIII, 376. — [2]) Cons. XX, 377. — [3]) C. XXI, 378. Die Stellen Richards, die Gerson im Auge hat, finden sich in dessen Schriften zerstreut, z. B. de exterminatione mali, Opp. T. I, p. 24, besonders aber in der Schrift de contemplatione lib. I, c. 1. 3. 4. 6. Opp. I, 228—36. — [4]) Cons. XXII, 379. — [5]) In dem tractatulus „de meditatione III, 449. definirt Gerson die Meditation als „vehemens cordis applicatio ad aliquid investigandum vel inveniendum fructuose."

Noch schwieriger wird es, wenn man versucht, von der Vorstellung alles Zufällige, wie es Zeit und Raumverhältnisse mit sich führen, abzustreifen und die Sache an sich, nach ihrem wahren Werthe zu betrachten. Ein Symbol dieser Thätigkeit findet Gerson in Orpheus, der die Euridice aus der Unterwelt zurückführt. Der Grund der Schwierigkeit liegt nach Gerson in dem in Folge der ersten Sünde eingetretenen Uebergewichte der Sinnlichkeit und der damit verbundenen Trübung des Erkenntnissvermögens, so dass Lasterhafte, wenn sie sich in der Meditation versuchen wollen, Anfangs einen schweren Stand haben [1]). Wird die Meditation in rechter Weise vollzogen, so geht sie in Contemplation über, wie die Vorstellung in ähnlichem Falle in Meditation. Die Contemplation ist auch wie die Vorstellung mit Leichtigkeit verknüpft [2]), theils in Folge der durch Meditation erlangten Fertigkeit, theils wegen der Abstraction der Intelligenz von allem Sinnlichen und auch wegen der gnadenvollen Erleuchtung, die den Blick zum Göttlichen emporhebt. So gleicht der Contemplirende einem Manne, der auf einem Berge steht, dessen Gipfel weder Winde noch Wolken erreichen, während in den niederen Regionen Dunkel nnd stürmisches Wetter den Blick beschränken. Könnte die Seele sich auf solcher Höhe erhalten, sie würde reinere und freiere Blicke nach allen Seiten des Himmels richten und auch das, was unter ihr liegt, klarer erkennen können. Ja sie würde in diesem höheren Lichte und vermöge desselben Alles richtig zu beurtheilen vermögen, weil sie auf die ewigen Gesetze sich stützt, in denen die Ordnung des Alls ruht, gleichwie Jener, der das Princip einer Wissenschaft klar inne hat, leicht auch die daraus sich ergebenden Folgerungen erkennen wird und klarer als Jene, die, ohne das Princip zu kennen, zu diesen Folgerungen gelangt sind. Daraus begreift sich, warum die Contemplation so leicht vor sich geht, wenn man sie einmal besitzt, aber sehr schwer zu erlangen ist; daraus erklärt sich ferner, auf welcher Seelenkraft die Contemplation ruht, nemlich auf der reinen Intelligenz, als dem Auge, das nicht nur das Geistige und Abstracte, sondern auch Jenes schaut, was in die Sphäre der Vernunft und Sinnlichkeit fällt, nur anders als diese Kräfte [3]).

Die zur Contemplation nöthige Abstraction lässt sich durch die Imagination gar nicht, und durch die blose Vernunft nur sehr unvollkommen ersetzen, da die reine Intelligenz als Organ der Contemplation über beiden Vermögen steht und frei ist von den Täuschungen der Sinnlichkeit, denen jene noch ausgesetzt sind. Sie daher durch eine von beiden Kräften ersetzen wollen, kann nur zu Täuschungen führen, wie bei den Realisten [4]).

---

[1]) Tract. de meditat. III, 450, 53. — [2]) Hierin findet Gerson ihren Unterschied von der Meditation, de meditat. III, 452. „non differt meditatio a contemplatione nisi penes facile et difficile.“ — [3]) Cons. XXIV, 381; cf. Richard von S. V. de contempl. III. c. 9. l. c. I, 276. — [4]) Ibid. XXV, 382. „Hoc est quod reddit multos ex eis qui dicuntur formalizantes in fabulam et risum imo in insaniam, quia per solam imaginationem et rationem quaerunt illud, quod per intelligentiae deputationem erat inveniendum.“

Diesen Formen der Erkenntniss entsprechen drei Formen des Willens — Gefühles — (tres affectionis manieres), deren Bezeichnung Gerson angehört [1]). Der unwillkürlichen, unsteten Vorstellung entspricht, wenn sie sich auf ein angenehmes Object bezieht, die Begierde (libido, concupiscentia), der mit klarem Bewusstsein auf Erkenntniss der himmlischen Wahrheit gerichteten Meditation die Andacht, Zerknirschung, das Gebet (devotio, compunctio, oratio) als frommer, demüthiger, mit Heftigkeit auf die Liebe des Urwahren und Urguten gerichteter Sinn. Endlich der Contemplation als freier ungehinderter Anschauung dessen, was die Meditation mit grosser Anstrengung erforscht, entspricht in der recht gestimmten Seele die freie, reine, ungehinderte Liebe, die desshalb als ekstatische bezeichnet wird, weil sie zur Andacht auch noch Leichtigkeit und eine unaussprechliche, alle Begriffe übersteigende Annehmlichkeit fügt. Sie ist die geheimnissvoll verborgene Weisheit Gottes, die mystische Theologie, die Gegenstand unserer Untersuchung ist, die den Geist über sich selbst hinausführt [2]). Ohne diese Liebe verdient die Contemplation nicht ihren Namen. Nur der Untersuchung wegen sind beide getrennt worden, um zu zeigen, dass, wie die Contemplation auf der höchsten Stufe des Erkenntnissvermögens, der reinen Intelligenz, ruht, so die Liebe auf der entsprechenden höchsten Gemüthskraft, der Synderesis. Inwiefern die mystische Theologie und die in ihr gewährte Gotteserkenntniss, die besser durch Busse als durch Forschung erlangt wird, auf Liebe ruht, steht sie höher als die symbolische und eigentliche Theologie, wie jede Liebe an sich vollkommener ist als Erkenntniss, das Gemüth vollkommener als die Vernunft, die christliche Liebe höher als der Glaube, wiewohl bedeutende Theologen das Gegentheil nicht ohne Grund behaupten. Der Liebe aber muss die Busse vorausgehen. Denn wie das noch grüne, saftige Holz dann erst durch die Gluth in Flammen aufgeht, wenn die Feuchtigkeit verzehrt ist, so kann auch Keiner die Gluth des hl. Geistes empfangen und durch ihn zu reiner Liebe gelangen, in dem nicht alles unlautere Begehren durch die Busse trocken gelegt ist.

Gerson beschreibt nun die mystische Theologie als „Ausdehnung des Gemüthes zu Gott durch die Sehnsucht der Liebe“, als eine auf Erfahrung ruhende Erkenntniss Gottes, erlangt durch die „Umfassung (complexum) einigender Liebe“ oder mit Dionysius als „thörichte Weisheit, die über alles Lob erhaben ist“ [3]). Noch mehr sucht er diese Beschreibung zu erläutern durch Darlegung des Unterschiedes der mystischen Theologie von der specula-

[1]) C. XXVII, 383. „Si de re constiterit peto ut non magnopere calumnia fiat de nominibus, non enim accepi ab aliis talem circa affectus distinctionem nominum quemadmodum de cognitionibus reperio.“ — [2]) „Quae ad anagogias et super mentales excessus deducit.“ — [3]) C. XXVIII, 384. „Est theologia mystica irrationalis et amens et stulta sapientia excedens laudantes.“ Eine Erklärung hiezu giebt Gerson tract. III. sup. Magnif. IV, 267, 69.

tiven [1]) Die speculative Theologie ruht auf der Erkenntnisskraft, deren Object das Wahre, die mystische auf der Gemüthskraft, deren Object das Gute ist. Beide kommen darin überein, dass sie auf dem höheren Seelenvermögen (in superiori portione animae) ruhen, das ebenso für Erkenntniss des Wahren als Liebe des Guten ist. Geht nun dieses höhere Vermögen, die reine Intelligenz, in den entsprechenden Gemüthszustand, in Liebe über, dann erhebt sich die Seele über sich, kömmt ausser sich [2]), wie wir Aehnliches im Gebiete der Sinnlichkeit an uns und an Thieren gewahren können, dass sie oft bei äusseren Eindrücken gleichgültig bleiben, oft aber auch durch das Gehörte und Gesehene so ergriffen werden, dass das sinnliche Leben sich nicht mehr in sich zu halten vermag und in das geliebte Object überzugehen, es zu durchdringen und mit ihm Eins zu werden sucht.

Ein anderer Unterschied zwischen beiden Theologien liegt in der Methode. Die speculative Theologie bedient sich gleich der Philosophie der Vernunftschlüsse, wesshalb sie Einige scholastische oder litterarische (litteratoriam) Theologie nennen, wiewohl derartige scholastische Uebungen unzureichend sind, wenn nicht einer darauf bedacht ist, die wahren Begriffe dessen zu gewinnen, was die hl. Lehrer überliefert haben, denn sonst vernehmen solche Theologen wohl die Worte, verstehen aber gleich den Knaben und Spechten nicht, was sie sprechen. Die mystische Theologie aber hat diese Schule des Verstandes nicht nöthig, sondern man erlangt sie in der Schule des Willens (Gemüthes) und durch Uebung jener Tugenden, welche die Seele zur Reinigung, Erleuchtung und Vollendung vorbereiten und dieses ist die Schule der Religion oder Liebe [3]). Wie überhaupt, wo das Gefühl (Wille) vorwaltet, die Erkenntniss zurücktritt, so ist auch für Kenntniss der mystischen Theologie kein grosses, erworbenes Wissen nöthig [4]). Der blose Glaube an Gott als das liebenswürdigste höchste Gut zieht das geläuterte Gefühl

---

[1]) Hundeshagen l. c. p. 126 Not. 46 glaubt annehmen zu müssen, dass hier nicht von dem Unterschiede zwischen mystischer und scholastischer Theologie, sondern zwischen theoretischer und practischer Mystik die Rede sei, da Cons. XXIX. die speculative Theologie Contemplation und auf dem „höheren Seelenvermögen“ ruhend genannt werde, was man von der scholastischen Theologie nicht sagen könne. Allein da alle folgenden Differenzen sich auf die mystische und scholastische Theologie beziehen, und beide Theologien durch die Worte der Cons. XXX. „supersunt aliae inter has theologias speculativam et mysticam differentiae“ als identisch mit der Cons. XXVIII. XXIX. erwähnten speculativen und mystischen Theologie bezeichnet sind, so ist diese Annahme unstatthaft, zumal Gerson für die theoretische Mystik andere Bezeichnungen braucht, nemlich Cons. IX, 369. „cognitio speculativa theolog. myst.“ oder tract. VII. sup. Magnif. IV, 34. „doctrinalis traditio theologiae myst.“ und endlich für die symbolische und eigentliche Theologie die „Contempletio“ gleichfalls in Anspruch nimmt, Cons. XXVIII, 384, und de monte contemplat. III, 547, womit für die Annahme Hundeshagens der eigentliche Grund genommen ist — [2]) Cons. XXIX, 385. „Dum ista vis superior exit in affectum suum ipsa dicitur quodammodo levare se supra se et quodammodo superferri. Inde fit ut talis actus amorosus nominetur supermentalis excessus vel supra spiritum; et secundum eum quis dicitur quandoque super seipsum, quandoque extra seipsum ....“ — [3]) De monte contemplat. c. X. III, 550. — [4]) Cons. XXX, 386.

mit aller Macht zu Gott, ohne alle Bücherweisheit. Daher kann die mystische Theologie, obschon sie die vollkommenste Erkenntniss gewährt, von jedem Gläubigen, auch Frauen und Unwissenden, erlangt werden, während zur speculativen Theologie Keiner gelangt, der nicht wie bei der Metaphysik grammatische und logische Vorstudien gemacht hat und einen klaren Kopf besitzt, es müsste denn die Gnade diese theologische Kenntniss auf wunderbare Art der demüthigen reinen Seele mittheilen, wie bei den Aposteln [1]) und dem hl. Antonius. Daher ist die speculative Theologie in Keinem vollkommen ohne die mystische, wohl aber kann das Umgekehrte statt finden. Gerson macht in einer späteren Schrift [2]) dieses anschaulich an dem Bilde zweier Menschen, deren Einer ein sehr scharfes Gesicht und Gehör, aber sehr stumpfen Geruch, Geschmack und Tastsinn hat, während der Andere die letztgenannten Sinne sehr fein besitzt, aber blind und taub ist; Letzterer kann unstreitig mehr sinnliche Annehmlichkeiten empfinden als der Erstere; so überragen Philosophen und Theologen an geistigem Gesicht und Gehör die Ungelehrten, aber diese jene an geistigem Geschmack, Geruch, Gefühl, so dass sie in Liebe und Verlangen Gott schmecken und empfinden, da dieser Sinn bei ihnen durch Einfalt und Reinheit erneuert ist, während er bei den Anderen stumpf geworden. Hätte man nun zwischen beiden Theologien bezüglich des Gerathenkönnens zu wählen, so wäre die mystische der scholastischen vorzuziehen, wie ein frommer demüthiger Sinn besser ist als ein aufgeklärter liebeleerer Verstand [3]). Da nur Gläubige für diese Theologie Sinn haben, Sünder aber und ihres Wissens wegen Uebermüthige sie verachten, so soll sie auch nur Gläubigen mitgetheilt werden, und muss vielen Clerikern und gelehrten Theologen vorenthalten werden, da diese ohne keusche Liebe nur Wortgezänke lieben und nicht fassen, was Gottes ist, wie ich dieses in einer anderen Schrift (de monte contemplationis) an dem Beispiele zweier Söhne gezeigt habe. Der Eine, voll Klugheit, kümmert sich um alle Verhältnisse des Vaters, ihn selbst aber liebt er weder, noch gehorcht er ihm; der Andere, weniger begabt, will und sucht Nichts, als dem Vater zu gefallen; dieser allein wird die Liebe des Vaters verstehen und daran Freude haben, und ihm wird der Vater Alles enthüllen [4]). Die scholastische

---

[1]) De monte contemplat. c. IV. Opp. III, 547. „Pertinet (die wissenschaftliche „Contemplatio", speculative Theologie, quae inquirit per rationes fundatas in vera fide Dei naturam et ipsius essentiam et opera) ad bonos theologos bene in s. scriptura instructos, non autem ad simplices nisi esset per inspirationem et miraculose eis data sicut accidit in apostolis qui erant valde simplices et sine litteratura et pluribus aliis . . . . " — [2]) De elucidat. theolog. myst. III, 427. — [3]) Epist. super libr. Joannis Ruysbroek de ornatu I, 62. „Nullus proprio vocabulo dici debet contemplativus vel sapiens et perfectus theologus, qui prima (mysticae) contemplationis specie caruerit. Vult ergo aliquis esse et dici vere sapiens habeat utramque speciem contemplationis, illam affectus quae saporem dat et illam intellectus quae luminositatem scientiae praestat, ut constituatur sapientia, i. e. sapida scientia. Quod si altera carendum esset eligibilius judicaretur communicare in prima quam in secunda sicut optabilius est habere pium affectum humilem et devotum ad Deum quam intellectum frigidum solo studio illuminatum." — [4]) Cons. XXXI, 387. Die angedeutete Stelle de monte contemplat. findet sich c. VII. Opp. III, 548.

Theologie ist also auch mit einem sündhaften Leben vereinbar, die mystische an sich nie [1]). Diese Worte sollen kein Vorwurf für die Wissenschaft sein, sondern nur den Missbrauch rügen, den Einzelne in selbstsüchtiger Absicht mit ihr treiben, wodurch sie thierisch, ja teuflisch wird. Ist aber auch der speculative Theologe nicht durch die Sünde von Gott abgekehrt, so verhält er sich doch zu dem Mystiker wie Jener, der eine blos theoretische Kenntniss der Kunst hat, zu Dem, der ihrer durch lange Uebung Meister geworden ist.

Endlich ist auch noch der Unterschied zu beachten, dass die mystische Theologie uns aus dem stürmischen Meere der Begierden und Leidenschaften an das feste Ufer des Ewigen führt und in Gott beruhiget und festiget, während die blos speculative Theologie niemals dem Geiste Ruhe giebt, sondern in Erforschung der Wahrheit einen Hunger nach noch mehr Wahrheit zurücklässt. Darum haben die grössten Philosophen des Alterthums nach all ihrem Forschen sich nicht erquickt sondern unbefriedigt gefunden und gestanden, nur das Eine wüssten sie, dass sie Nichts wüssten. Es liegt in der Natur des Erkennens, das Erkannte mehr an sich zu ziehen, sich zu assimiliren als sich ihm hinzugeben [2]). Darum bleibt die blose Erkenntniss ein Meer des Verlangens und erreicht den ausser ihr liegenden Hafen der Ewigkeit nicht. In der mystischen Theologie aber gelangt die vernünftige Seele auf den Ruf des Herrn, dessen Hauch die Segel schwellt, vermittelst der Liebe in den Hafen der Vergöttlichung, aus dem Meere der Sinnlichkeit zur Ruhe des ewigen Ufers. Es liegt dieses im Wesen der Liebe, die hinreisst (rapit) zu dem Geliebten, mit ihm verbindet und einigt (unit) und indem sie nichts als den Geliebten will, befriediget (satisfacit) [3]). Die Erörterung dieser Wirkungen der Liebe ist Inhalt des Folgenden und erscheint nur als eine Erklärung „der Ausdehnung und Erweiterung des Gemüthes zu Gott", die er als das Wesen der Mystik betrachtet.

Zuerst reisst die Liebe zu dem Geliebten hin, woraus zunächst die Verzückung (raptus) entsteht, wenn nämlich die höheren Seelenvermögen zu solcher Stärke erregt sind, dass die niederen Kräfte in ihrer Wirksamkeit entweder aufhören oder so schwach werden, dass sie die höheren in ihrem Wirken nicht hindern [4]). Eine Art dieser Verzückung ist die Ekstase, wenn nemlich in dem höchsten Seelenvermögen, dem Geiste, der Art alle Thätigkeit aufgehoben ist (suspensa), dass nicht blos Vernunft, Imagination und äusserer Sinn, sondern auch die ernährenden und bewegenden Kräfte des Leibes in ihrer Thätigkeit wie gelähmt sind. Sie unterscheidet

---

[1]) Cons. XXXIII. „Nisi per accidens valde, sicut si contingeret abuti spe vel fide." — [2]) Cons. XXXIV, 389. „Cognitionis ista videtur esse natura quod plus satagit rem cognitam ad se trahere ac sibi assimilare quam ad ipsam erat (muss wohl heissen „ire")." — [3]) Cons. XXXV, 390. — [4]) Cons. XXXVI, 391. „Raptus est fortis actuatio et vehemens in superiori potentia, unde cessant operationes inferioris potentiae vel ita debilitantur et ligantur ut superiorem in sua operatione nequaquam impediant."

sich von der Verzückung dadurch, dass sie nur im Geiste und in einem stärkeren Grade als jene statt findet [1]). Hemmt die Ekstase die erkennenden Kräfte, so ist sie Verzückung im Geiste (raptus in spiritu), hemmt sie die affectiven, dann wird sie Verzückung ausser dem Geiste (raptus extra spiritum). Doch immer ist es die Liebe, die dieses wirkt gleich der Schwerkraft, wiewohl sie wegen des Emportragens eher die Natur des Lichtes zu haben scheint. Gerson weist die Verzückung an den einzelnen Seelenvermögen nach. Das Verlangen der Liebe kann die Einbildungskraft durch Täuschung in dem Grade fesseln, dass die äusseren Sinne gar nicht mehr auf die sie umgebenden Objecte achten, wie man bei Melancholischen und Phantasten, von Zorn oder Eifersucht Erregten wahrnimmt. Oft kann aber auch der Sinneneindruck so mächtig werden, dass die Thätigkeit der höhern Vermögen aussetzt, dieses ist jedoch nicht raptus sondern tractus oder demissio, und tritt häufig als Folge des Verderbens aus der Sünde ein. Desgleichen kann die Liebe des Gemüthes die Vernunft verzücken, wie man bei solchen wahrnimmt, die sich einer tiefen, anhaltenden Forschung hingeben und dabei rücksichtlich der äusseren Sinne wie der Einbildungskraft ganz erstorben scheinen [2]). Die Verzückung des Geistes über die niederen Vermögen geschieht also durch die ekstatische Liebe; die Verzückung in den niederen Potenzen zeigt uns, dass der Geist so sehr emporgehoben und festgehalten werden kann, dass keine der niederen Kräfte ihn mehr stört, ja seine Liebe ihn so erfüllt, dass er weder sich noch Anderes denkt [3]). Dieses erklärt die Ueberlieferung der hl. Lehrer von der Verzückung in den dritten Himmel, von der Einführung in die göttliche Finsterniss, von dem Tode der Rahel bei der Geburt des Benjamin.

Die zweite Wirkung der Liebe ist den zu dem Geliebten Hingezogenen mit diesem zu einigen. Jedoch müssen wir uns erst über die Art der Einigung verständigen. Unter den verschiedenen Arten [4]) ist die höchste jene, welche im göttlichen Wesen bezüglich der drei Personen statt findet; diese meinen wir jedoch hier nicht, sondern jene von Aristoteles mit den Worten angedeutete: „der Freund ist das zweite Ich“ und „Freunde sind, die dasselbe wollen und nicht wollen“; also eine Art moralischer Einigung. Unser Geist hängt nemlich Gott durch Liebe an, ist Ein Geist mit ihm durch Gleichförmigkeit des Willens, denn nur die vollkommene und vollkommen

---

[1]) „Extasis in sola mente fit et actus inferiorum potentiarum non solum debilitat sed tollit funditus quamdiu duraverit ...“ — [2]) Cons XXXVIII, 392. — [3]) C. XXXIX. „Raptus mentis supra potentias se inferiores fit per affectionis scintillam menti cognatam et appropriatam, quae amor extaticus vel excessus mentis nominatur. Manuducimur prioribus raptibus, qui sicut crebriores et faciliores sunt sic intelligibiliores inveniuntur, qualiter mens in suis actibus taliter efferri potest et figi, ut nulla inferiorum potentiarum eam interturbet, imo per vim suam affectivam ita se ipsam actuabit, quod vis sua intellectiva ut sic neque se neque alia recogitabit ...“ Eine sehr klare Beschreibung des Zustandes Cons. XXXI de monte contempl. III, 565. — [4]) Cons. XL, 393. „Uniones spirituales invenimus ut per inhaesionem, per informationem, per actuationem, per assistentiam principalitatis, per sustentationem hypostaticam, ubi plures personae in una natura conveniunt ...“

Gott anhängende Liebe betet in Wahrheit: Dein Wille geschehe wie im Himmel so auf Erden. Mtth. VI, 10. Wer aber in dieser Art mit Gott geeiniget ist, ist auch in ihm gefestiget. Diese liebevolle Einigung mit Gott durch die mystische Theologie wird nach Dionysius und den Vätern „Transformatio“ genannt; aber über den Begriff dieser Transformatio haben sich verschiedene Ansichten gebildet. Einige behaupten, der Geist, indem er in vollkommener Liebe zu Gott emporgetragen werde, komme von sich (deficere penitus) und kehre in sein ideales Sein zurück, das er unveränderlich und ewig in Gott hatte (nach Joh. I, 4: „quod factum est in ipso vita erat), so dass die Seele in diesem Zustande ihr eigenes Sein verliere und das göttliche Sein annehme, nicht mehr als Creatur Gott schaue und liebe, sondern selbst Gott sei, der geschaut und geliebt werde [1]). Diesen Unsinn hat man aus den Worten des hl. Bernard (de vita solitaria) zu folgern gesucht, ihn hat Amalrich behauptet, der desshalb von Augustin [2]) unter die Ketzer gezählt wird, ihn hat der Verfasser des Tractates „von dem Schmucke der geistlichen Hochzeit“ (Ruysbrock) erneuert, gegen den ich geschrieben habe [3]). Andere waren der Ansicht, dass die Liebe der Creatur zu Gott Gott selbst sei, dass der vernünftige Geist formaliter Gott durch den hl. Geist liebe; wie dieses Petrus Lombardus gemeint haben soll; allein die Schule hat diese Ansicht nicht getheilt [4]). Andere haben zu Gleichnissen ihre Zuflucht genommen, um diese Einigung anschaulich zu machen. Die Seele werde in Gott gewandelt wie ein Tropfen Wasser, der in ein Fass Wein falle, oder wie im Altarsacramente die Umwandlung geschehe (Meister Eckard), allein beide Bilder sind ungeeignet. Andere haben das Bild des glühenden Eisens, der entflammten Kohle gewählt, da beide Stoffe ihr eigenthümliches Sein behalten und doch einige Eigenschaften des incorporirten Feuers oder der Wärme erhalten, welche ihre eigenen Eigenschaften, wie Kälte, Schwärze, zurücktreten lassen. Andere gebrauchten das Bild der Einigung zwischen Stoff und Form, indem ersterer durch letztere erst sein vollendetes Sein erhält.

Wir sagen nun in ähnlicher Weise, dass die Liebe wie die Wärme die Eigenschaft hat, Verwandtes zu einigen, Verschiedenes zu trennen. Da das Geistige mit dem Geistigen verwandt ist, unähnlich aber dem Leiblichen und Irdischen, so wird, was sich im Menschen Geistiges oder Göttliches findet, durch die belebende Liebe von allem Irdischen und Leiblichen ausgeschieden, so dass eine

---

[1]) Cons. XLI, 394. „Talis anima perdit se et esse suum et accipit verum esse divinum, sic quod jam non est creatura nec per creaturam videt et amat Deum sed est ipse Deus, qui videtur et amatur.“ In welchem Sinne Gerson die Rückkehr ins ideale Sein gelten lassen wollte, sagt er Tract. IX, sup. Magnif. IV, 451. Sieh oben S. 299. — [2]) Augustin, ist wohl Druckfehler, da Gerson de concord. metaphys. IV, 826 ganz richtig die Decretale Innocenz' III. nennt, in welcher Amalrich als Häretiker verdammt wurde. — [3]) Das Nähere weiter unten. — [4]) „Quia non posuit formam aliquam dilectionis actualis vel habitualis quasi mediam ad diligendum Deum esse necessariam.“

Trennung des Geistes und der Seele, d. i. der Geistigkeit und Sinnlichkeit, des Werthvollen von der Spreue statt findet, und da Gott Geist ist, und die Aehnlichkeit die Ursache der Einigung, so wird klar (? perspicuum), warum der geläuterte (depuratus et defaecatus) vernünftige Geist mit dem göttlichen geeinigt wird, weil er nemlich ihm ähnlich wird. Der Gott ähnlich gewordene Geist wirkt auf den Leib, wie auf seinen gestaltbaren Stoff. Dadurch erhält nun auch der Leib gewisse geistige Eigenschaften, während die ihm eigenen verlassen oder in ihrer Thätigkeit wenigstens gehemmt werden. Darauf bezieht sich das Wort des Aristoteles: „In dem Tugendhaften ist Alles der Vernunft gemäss." So zieht also unser Geist, von Gott angezogen, das Leibliche nach sich und so erfolgt die wunderbare Einigung des Geistes zu Gott, des Leibes zu dem Geiste [1]). Man hat in diesem letzten Satze einen Widerspruch Gersons gefunden [2]) mit seiner vorher geäusserten Behauptung (Cons. XL, 393), dass diese Einigung keine leibliche sondern geistige sei. Allein dieser liegt nicht vor. Die Einigung findet wirklich und zunächst nur mit dem Geiste statt, aber vermöge seiner durch diese Einigung gesteigerten Macht strömt diese auch auf den Leib als sein „Formabile" über und nur in dieser Weise, d. h. in einer relativ grösseren oder geringeren Vergeistigung seines Lebens, nimmt er indirecte Theil an der Einigung, eine Anschauung, welche die gesammte christliche Theologie bezüglich des Verhältnisses des Leibes zur Seele in den Wiedergebornen theilt. Zum Ueberflusse sagt Gerson, dass seit dem Falle ausser Christus sich kaum Einer finden werde, in dem vor der Erlangung des verklärten Leibes dieses Aufgehen des Leiblichen in dem Vernünftigen erreicht werde [3]).

Das Problem der mystischen Einigung hat Gerson noch in seinen letzten Lebensjahren beschäftigt; er glaubte die hier gegebene Auffassung, wornach die Einigung durch die ekstatische Liebe der Synderesis zu Stande kömmt, doch nicht ganz der Erklärung des Dionysius entsprechend [4]), und wollte darum lieber das Verhältniss der Seele zur heiligmachenden Gnade, die unmittelbar sich dem Wesen der Seele mittheile, zur Bezeichnung des Wesens der Eini-

---

[1]) „Spiritus sic assimilatus Deo, sic qualificatus et affectus per amorem qualificat et afficit consequenter corpus proprium tanquam suum formabile seu materiale per redundantiam spiritus ad corpus. Quo fit ut corpus proprium sic habituatum et affectum induat quasdam proprietates ipsius spiritus, propriis vel derelictis vel multum ab actione suspensis. Inde dictum est Aristotelis: in virtuoso omnia consonant rationi. Sic spiritus noster tractus a Deo trahit consequenter ea quae spiritus sunt, ac proinde resultat unio mirabilis spiritus ad Deum et corporis ad spiritum." — [2]) Hundeshagen l. c. p. 145. — [3]) De passionibus animae, III, 133 und Gersons Rede zu Constanz am Pfingstfeste 1415, III, 1224. 25. — [4]) Schreiben Gersons vom 1. October 1425, I, 115. „Consistit (theologia myst. docens unionem cum Deo) in essentia animae simplificatae, purgata et denudata ab omni sollicitudine, concupiscentia et phantasmate, dum praedictis ulceritatibus ut Dionysius loquitur et concupiscentiis conclusis revoluto animo in divinum monadem congregantur, dum praeterea, ut alibi loquitur, secundum meliorem nostrae mentis et rationis virtutem ineffabilibus et ignotis ineffabiliter et ignote conjunguntur . . ."

gung gebraucht wissen [1]), offenbar aus Besorgniss, durch diese Stellung der Synderesis der nominalistischen Anschauung von dem Verhältnisse der einzelnen Seelenkräfte zur Seele, so wie andererseits auch dem Wesen dieser Einigung zu nahe getreten zu sein. Da aber die Art des realen Verbandes der Gnade mit der Seele selbst noch zu den unaufgehellten Puncten der Theologie gehört, so ist durch diesen Vergleich der Schleier, den die obige Auffassung im theologischen Interesse wenigstens zu lüften versucht hatte, nur um so dichter wieder über diese mystische Einigung der Seele mit Gott gezogen.

Durch diese liebevolle Einigung gelangt die Seele endlich zur Ruhe, Befriedigung und Ständigkeit (stabilitas). Denn wie Alles seine Befriedigung nur findet, wenn es seine Vollkommenheit erreicht, so unser Geist, wenn er durch vollkommene Liebe mit der höchsten Vollkommenheit verbunden ist, denn Gott ist sein höchstes Gut, sein Centrum, sein Ziel, seine ganze Vollkommenheit, was will er weiter? Diese Befriedigung entspricht den drei Grundrichtungen der Seele, dem Begehrlichen, das auf das Gute, dem Vernünftigen, das auf das Wahre, dem Affectvollen (irascibile), das auf das Schwere geht. Denn alle diese Richtungen erhalten Befriedigung in der hl. Trinität, nach deren Bild die Seele geschaffen ist. Das Gute erlangt sie in dem hl. Geiste, das Wahre in dem Sohne, Macht und Herrlichkeit in dem Vater und damit Alles, was Gegenstand ihres Verlangens sein kann. Gott ist sohin das Ziel und die letzte Vollkommenheit der Seele, das Centrum und der natürliche Ort all ihres Verlangens [2]). Und indem die Seele nach Gottes Heil schmachtet, stützet sie sich auf nichts Anderem, auch nicht auf sich selbst, in Gott Alles habend, achtet sie alles Andere geringe.

Diese eigenthümlichen Wirkungen der Liebe und mystischen Theologie lassen sich aber auch dem vollkommenen Gebete beilegen, weil in der contemplativen Seele Liebe, mystische Theologie und vollkommenes Gebet entweder eins sind oder sich gegenseitig voraussetzen. Denn auch das vollkommene Gebet ist gleich der mystischen Theologie Offenbarwerden einer auf Erfahrung beruhenden Erkenntniss Gottes; vollkommen ist es aber, inwiefern es nicht auf Worten und Einbildungen beruht, sondern Geist und Herz in sich hinein und dann über sich hinaus führt (sursum corda!); desshalb weiss nach Antonius der Betende oft nicht, dass er betet. Dieses vollkommene Gebet ruht wie die mystische Theologie auf der höchsten Potenz des Gemüthes und richtet sich auf das höchste Gut wie jene. Die Vollkommenheit der vernünftigen Seele ruht daher in diesem Leben mehr im vollkommenen Gebete, in der mystischen Theologie,

---

[1]) „Sicut gratia non conjungit Deo immediate intellectum vel voluntatem et ceteras vires, sed principaliter et immediate ipsam essentiam animae sive sit distincta formaliter vel essentialiter a potentiis sive non, sic theologia mystica non respicit operationem intellectus vel affectus sed tantummodo unitatem vel unitionem essentiae mentis vel spiritus cum Deo . . .“ — [2]) Cons. XLII, 396. „Deus est locus naturalis omnium desideriorum (animae).“

als in der blos auf das Wissen gerichteten Contemplation, die getrennt von der Liebe (dem Gefühle) trocken, unruhig, neugierig, sich überhebend und ferne von jenem Frieden ist, der allen Verstand übersteigt. Die Schule des Gebetes verdient sohin auch bei sonst gleichen Verhältnissen den Vorzug vor der Schule der Gelehrsamkeit. Das Gebet giebt Gott Ehre, Anbetung, Dank, macht ihn zum Freunde und erlangt von ihm, als Freund, um was es bittet, wegen der Einheit des Willens. Das Gebet läutert, beruhiget und festiget den Betenden. Es frommt dem Nächsten, nicht blos diesem oder jenem, nein, den ganzen mystischen Leib der Kirche nährt es durch seinen geistigen Einfluss und nimmt in den weiten Schooss seiner Liebe alle Glieder der Kirche auf, sie Gott darbringend und für ihre geistigen Bedürfnisse geistige Almosen erflehend, so dass ihm an Wirksamkeit keine äussere Mahnung oder fromme Uebung gleichgestellt werden kann, weil alles Wirken umsonst ist, wenn nicht das aus Liebe stammende Gebet hinzutritt, das vor anderen die Macht des Feindes bricht und seine Fallstricke vereitelt.

Dieses der theoretische Theil der mystischen Theologie, die Gerson nach seiner Rückkehr von Brugge in seinen Vorlesungen vortrug. Gerade aber diese Disciplin, sagt er in der Vorrede zu dem practischen Theile der Mystik, habe das eigene, dass die Theorie weder vollkommen gegeben noch verstanden werden könne, wenn nicht bereits eine gewisse Praxis darin vorausgegangen sei. Denn die blose Erforschung dessen, was mystische Theologie sei, auf welchen Seelenkräften sie ruhe, wodurch sie sich von der speculativen Theologie unterscheide, damit dürfe sich kein Christ, geschweige ein Cleriker begnügen, sondern er müsse durch die That darüber Erfahrung gewinnen. Zu diesem Zwecke will er nun mittheilen, was zu einer solchen Erfahrung besonders erforderlich erscheint. Zwar habe sich Christus allein das Lehramt der mystischen Theologie und des vollkommenen Gebetes vorbehalten, und menschliche Thätigkeit allein reiche hier nicht aus, aber sie dürfe doch auch nicht ganz unterlassen werden. Diese „Schritte (industriae)“ zur mystischen Theologie, die Vorschule derselben, hat er, wie bemerkt, während seines Aufenthaltes zu Genua, im Herbste 1407, aufgezeichnet, um eine unfreiwillige Muse nicht ungenützt für sein und Anderer inneres Leben zu lassen [1]). Diese Schritte sind folgende [2]):

1. Man soll Gottes Ruf abwarten. Wenn gleich Alle zum ewigen Leben berufen worden sind, so haben doch nicht Alle gleiche Gaben erhalten (I. Cor. XII, 8. 9.) und sind nicht zu gleichem Wirken bestimmt, wesshalb auch nicht Jeder dem Studium der Weisheit oder der Contemplation sich zuwenden soll. Man muss hier den Rath erfahrener Männer einholen, auf äussere und indi-

---

[1]) Prologus in secundam partem de theolog. myst. III, 399. „Ne vacationem datam male vacando consumerem sed obediam domino dicenti per prophetam: vacate et videte quoniam ego sum Deus, Pslm. 65, 11, vacavi ut viderem, qua ratione quave industria contingeret essentiam Dei cum sua exaltatione contemplando cognoscere et cognoscendo contemplari.“ — [2]) Die practische Mystik III, 399—422.

viduelle Verhältnisse Rücksicht nehmen. Diese verschiedene Begabung bringt es mit sich, dass selbst die zum contemplativen Leben Berufenen sich nicht Alle in gleicher Weise zu Gott erheben, sondern Einige haben voll Furcht und Zittern stets Gott als ihren strengen Richter im Auge, Andere sehen nur auf den himmlischen Lohn, den der „freigebige König" für ihren Gehorsam spenden wird, wieder Andere verkehren mit Gott wie mit einem Freunde, ja in noch innigerem Verhältnisse, wie die Braut mit dem Bräutigam. Wir könnten die Ersteren die Beginnenden, die andern die Fortschreitenden, die letzten die Vollendeten nennen, wenn sie dabei nur Gottes auch als ihres Richters, Herrn und Vaters eingedenk bleiben. Am zweckmässigsten erscheint es mir darum für die Meisten, sich Gott stets als den himmlischen Vater zu denken, um zugleich die schuldige Ehrfurcht wie die kindliche Liebe gegen ihn zu bewahren. Denn die Namen Herr, Richter, Gerechter, erzeugen mehr Schrecken als Liebe, die Namen Bräutigam, Freund, Geliebter, rufen ein mehr sinnliches als reines Gefühl hervor. — Gerson hat in einer anderen Schrift auf die Gefahren dieses sinnlichen Gefühles im Gebiete der Frömmigkeit aufmerksam gemacht und mit Beifall die Worte einer Jungfrau erwähnt: „Nichts ist mir mehr verdächtig als Liebe, auch in Bezug auf Gott" [1]). — In dem Namen „Unser Vater" sind beide, Furcht und Liebe, wunderbarer Weise vereinigt, und es ist darum ein Beweis der göttlichen Liebe, dass sie uns beten gelehrt hat: „Unser Vater!"

2. Man solle seine Individualität kennen [2]); denn bei allem Wirken ist die natürliche Neigung von grossem Einflusse, und ein angeborener Widerwille lässt sich kaum durch Disciplin und Gewohnheit überwinden. So sind nach Gregor leicht erregbare Naturen mehr zum Handeln, ruhige Naturen mehr zur Contemplation berufen. Selbst das Ueberwiegen einer der Richtungen des Gemüthes, der begehrlichen, oder affectvollen, oder vernünftigen, ist von grossem Einflusse, da die Affectvollen meistens durch Betrachtung ihrer Fehler und der daraus erfolgenden Zerknirschung zur Contemplation gelangen, die Vernünftigen durch liebende Betrachtung der Wahrheit, die Begehrlichen durch Mitgefühl, wesshalb für diese die Betrachtung des Leidens Christi der eigentliche Weg zur Contemplation ist, wie dieses bei Frauen besonders der Fall. Diese Richtungen finden wir selbst in den Schriften der Väter ausgeprägt; bei Hieronymus und Ambrosius herrscht das Affectvolle (irascibile), bei Augustin und Thomas von Aquin das Rationelle, bei Gregor und Bernardus das Begehrende vor.

3. Auf seinen Beruf Rücksicht nehmen, denn das contemplative Leben erfordert Muse und Freiheit von äusseren Sorgen, die in dem geräusch- und sorgenvollen Charakter vieler Berufsarten nicht geboten ist. Selbst die Prälaten der Kirche, die doch vorzugsweise

---

[1]) De simplificatione cordis III, 462; cf. de monte contemplat. c. 35. III, 569. — [2]) Cf. de monte contemplat. c. 3. III, 546.

nach Gregor contemplativ sein sollen, dürfen der Contemplation sich nicht hingeben, wenn und so lange die geistigen und leiblichen Bedürfnisse ihrer Untergebenen ihre Sorge und Thätigkeit in Anspruch nehmen; in diesem Falle wäre es Versuchung, ungeordnete Wissbegierde, der Contemplation sich zu überlassen, weil sie die nothwendig zu erfüllenden Gebote Gottes hintansetzen und nach Willkürlichem, nicht Nothwendigem streben [1]). Ein anderes wäre es, wenn sie bereits so im contemplativen Leben geübt sind, dass sie selbst durch ihre Hirtenpflichten sich nicht darin gestört finden, sondern contemplirend handeln und handelnd contempliren. Dagegen haben vor Allem Cleriker und Mönche nach dieser Vollkommenheit zu streben, da sie ja die Augen am Leibe der Kirche sein sollen, welche die anderen Glieder leiten. Nur ist auch hier Rücksicht auf die verschiedenen Altersstufen zu nehmen und namentlich der Jugend mehr fromme Uebung (Ascese), auch leibliche aufzuerlegen, um die noch mächtigen Leidenschaften niederzuhalten [2]).

4. Ein Streben nach höherer Vollkommenheit haben. Viele sprechen zwar: mir genügt das gewöhnliche Leben, ich verlange nicht nach den Verdiensten der Apostel, ich bin zufrieden, unter den Geringsten selig zu werden. Allein nicht vollkommen sein wollen, ist schon Unvollkommenheit, denn wer auf Gottes Wegen nicht fortschreitet, geht zurück. Der faule Knecht wird ja verdammt, weil er sich begnügt, sein Talent zu bewahren und nichts damit gewinnen will. Gerade so ist bei Vielen die Gleichgültigkeit gegen das contemplative Leben verdammenswerth, wie bei Mönchen, die dazu berufen sind, bei Clerikern, die das Volk mit Gütern begabt hat, damit sie des Herrn Gesetz erforschen, und bei vielen Laien, die Zeit und Kräfte hätten, sich ganz Gott zu widmen. Denn sie hätten ja keine grosse Vorbildung nöthig, um die entsprechende Stimmung (affectus cordis bonus) zu gewinnen, es genügt Glaube, Hoffnung, Liebe.

5. Vielgeschäftigkeit vermeiden, denn sie bindet die Flügel des Geistes, dass er sich nicht in den ruhigen Aether der Contemplation erheben kann. Zwar ist Keiner frei von Geschäften, aber ein anderes ist es, sich ihnen freiwillig, aus Neigung, überlassen, ein anderes, aus Pflicht, ein anderes, sie mit Besonnenheit, wie die Vögel, die das Abendopfer Abrahams umflogen, ferne halten. Die Frage, ob das Chorgebet und der viele Gesang die Mönche an Erlangung der Contemplation nicht hindere, beantwortet er nicht unbedingt. Die Gnade thue hierin mehr als menschliche Anstrengung, so dass Einzelne ungeachtet dieser äusseren Aufmerksamkeit doch höhere Anregungen in sich fühlen könnten, wiewohl es besser sei, wenn in einer wohlgeordneten Communität die Geistigen davon befreit würden, da das Ganze doch mehr der Sinnlichen wegen angeordnet sei,

---

[1]) Cf. de monte contemplat. c. 26. III, 562. — [2]) Das richtige Urtheil Gersons über contemplirende Jünglinge ibid. c. 17, III, 555, und das über die Beschaulichkeit der Reclusen c. 18.

die sich noch nicht im inneren Leben zurecht zu finden wissen. Aber auch unter den bestehenden Verhältnissen könne jedes Wort, das gelesen oder gehört werde, in der Seele die Liebe zu Gott wecken, wenn sie gehörig vorbereitet zum Gebete trete und mit edlem Sinne alles verschmähe, was nicht ihrem himmlischen Erbe entspreche [1]).

6. Alle eitle Wissbegierde bei Seite lassen. Darum strebe nicht nach der Contemplation, um dich ihrer Geheimnisse und ausserordentlichen Erscheinungen, wie sie im Leben der Heiligen bezeugt werden, rühmen zu können, sondern um geringer in deinen Augen zu werden der göttlichen Liebe gegenüber, stärker gegen Versuchungen, glühender in der Liebe Gottes und des Nächsten und bereitwilliger zur Erfüllung der göttlichen Gebote. Vernimm mit Zagen, dass die äussere Gnade der Contemplation oft auch Unwürdigen zu Theil wird [2]), wie Fürsten oft den zum Tode Verurtheilten vor ihrer Hinrichtung kostbare Speisen von ihrem Tische senden. So entzieht sich oft Gott auch seinen Auserwählten, nicht im Zorne, sondern dass ihr Stolz gebrochen, ihr Verlangen glühender, ihr Mitleid mit Anderer Schwächen grösser werde, und sie durch das, was sie dabei Schmerzliches erleiden, für sich und Andere einstweilen Genugthuung leisten, oft auch, damit ein zur Wirksamkeit für Andere Geeigneter nicht im Schwelgen der Contemplation die Werke der Liebe vernachlässige, und vor Allem lerne, dass diese Gabe nicht vom eigenen Wollen und Mühen, sondern von Gottes Erbarmen abhängt: wie man daran sieht, dass wenn man sich vornimmt, heute will ich frei von aller Beschäftigung die Lieblichkeit der Beschauung kosten, man gerade dann in sich Trockenheit und Widerwille des Geistes, Scheue vor Lesen und Gebet, Finsterniss und Unruhe findet, während die Gnade der Beschaulichkeit oft zu einer Stunde verliehen wird, wo man sie nicht erwartet. Darum sei bereit, sie dankbar hinzunehmen und ihrer ergeben zu gerathen, wie es Gott will. Liebe jene, welche sie besitzen und verachte die nicht, denen sie abgeht, sondern bedenke, dass nur in der Liebe Gottes Reich bestehe. Unser geistiger Acker ruht auch unter dem Fluche und trägt seine Früchte nicht ohne Dornen, und ohne Schmerzen gebiert die Seele nicht die Wahrheit [3]).

7. In Geduld harren [4]). In Betrachtung des eben Gesagten liesse sich nämlich entgegnen: Wozu soll ich mich aber um Etwas mühen, von dem ich nicht weiss, ob es mir nützlich oder verderb-

---

[1]) Industr. V, 407. „Imitamur gaudentes ad sonitum tympani vel citharae qui carminis harmoniam non magnopere dijudicant, satis habentes jucundos exultantis tripudii numeros exercere, quos provocat ipsa modulatio. Tu similiter id quod legis, audis, vides, loqueris aut cogitas trahe in affectum...“ — [2]) Industr. VI, 408. „Gratia contemplationis numeratur inter gratias gratis datas quae sicut spes, fides et prophetia aut aliae virtutes potest informis et sine charitate haberi.“ — [3]) Industr. VI, 409. „Recogitans assidue quia in sola charitate est regnum Dei. Denique maledicta terra nostra spiritualis sicut et corporalis non germinat fructum sine spinis et tribulis nec sine dolore anima praegnans veritatis prolem parturit.“ — [4]) Verwandt mit diesem Abschnitte ist de monte contempl. c. 33—35. III, 566—70.

lich ist? Möge mir Gott den Vorgeschmack seiner Süssigkeit geben oder nicht, mein Herz ist bereit zu Beidem. Recht, aber dennoch will Gott, dass wir darnach uns mühen, und es wäre Versuchung Gottes, menschliche Thätigkeit fallen zu lassen, und nur Alles von seiner Hilfe zu erwarten; vielmehr ist unsere Thätigkeit nothwendig, Gott fügt nur den belebenden Segen bei; so sind in der Bildung des Menschen gewiss die Eltern betheiligt, aber Gott erst giebt mit der Seele Leben und Form. Darum fasse Muth, der du den Berg der Contemplation besteigst, schreite festen Schrittes fort, und solltest du auch fallen, erhebe dich noch entschlossener und wirf die Last des irdischen Sinnes von dir. Was wolltest du auch im Thale der Thränen? Dahin strebe, wo Friede, Freude und der Geist im reinen Aether lebt [1]).

8. Den Ursprung der Affecte und Stimmungen (passionum et affectionum) kennen, der im Allgemeinen in jenem Gefühle zu suchen ist, das der mystischen Theologie zu Grunde liegt, der Liebe, wesshalb sie auch die Kunst der Liebe genannt wird. Aus der Liebe erzeugen sich Hoffnung, Furcht, Trauer, Freude, Hass; denn wird Gott über Alles geliebt, so hasst man, was dieser Liebe entgegensteht, und erhebt sich in der Seele der Gedanke Gottes als unseres höchsten Gutes, so erfreuen wir uns seiner Gegenwart, wie aus seiner Abwesenheit Traurigkeit oder Furcht entsteht. Durch Betrachtung der Macht, Weisheit und Güte Gottes sollen die Gefühle (Affecte) der Zerknirschung und Furcht, der Bewunderung und der Freude gewirkt werden; auf diese Gefühle lasse sich der Gesammteindruck der hl. Schrift zurückführen. Sei unsere Liebe eine verkehrte, dann nothwendig auch unsere Affecte, wir fürchten dann Armuth und Drohung, bewundern die Schlauheit des Betrügers und freuen uns der thierischen Lust. Die Liebe also, als Quelle, muss rein bewahren, wer in sich nur edle Affecte will aufkommen lassen. Zwei Jahre später, 1409, hat Gerson noch eine eigene Abhandlung über die Affecte geschrieben [2]), und nochmals in seiner während der Pariser Unruhen 1413 verfassten Schrift „de Canticis“ dieses Thema behandelt.

9. Die rechte Zeit und den rechten Ort wählen [3]), die nicht für Alle, namentlich für Anfänger, dieselben sein können; Jeder hat darauf zu sehen, wodurch ihm die Contemplation erleichtert werde; ausgenommen Jene, die, wie die Mönche, durch die Regel und Ordnung des Klosters an bestimmte Zeit, Ort und Haltung des Leibes gebunden sind, denn alle Singularität würde hier Aergerniss geben. Doch bei sonst gleichen Verhältnissen sind ein heiliger Ort und heilige Zeiten, an denen „reichere Gnaden über das grosse

---

[1]) Cf. de meditatione consid. V. III, 450. — [2]) De passionibus animae III, 128 — 46. Der Begriff der Leidenschaft muss jedoch hier im weiteren Sinne genommeu werden nach der gegebenen Definition: „Passio est inclinatio quaedam vel coaptatio seu similitudo et convenientia derelicta ab agente in passum, per quam trahitur quodammodo ipsum ad agens aut eidem coaptatur vel assimilatur et refugit contrarium.“ — [3]) Cf. de monte contemplat. c. 24 u. 25. III, 560, 61.

Hospital des Lebens ausgegossen werden“ [1]), vorzuziehen, wie auch für Anfänger die Zeit der Trübsal besonders geeignet ist, sie von dem Irdischen abzuziehen und zu Gott zu erheben [2]).

10. Sich in Schlaf und Nahrung der Mässigung befleissen. Auch dieses gilt zunächst für Anfänger, denn der Erfahrene weiss mit dem Apostel Ueberfluss haben und Mangel bestehen. Weil nemlich gerade im Anfange ein anhaltendes Contempliren mit grosser Anstrengung verbunden ist, wird ein stärkerer, wenigstens öfterer Ersatz der Kräfte durch Schlaf und Speise nöthig. Viele haben, um die Gabe der Contemplation zu erlangen, den Elias, den Johannes in der Wüste, den David und andere Väter nachzuahmen versucht, in Strenge und Enthaltsamkeit, aber sie wurden desshalb noch nicht Propheten, sondern Phantasten und haben uns ein Beispiel gegeben, dass es nicht eines Jeden Sache ist, mit den Vollkommenen zu fliegen, denen gewisse Gaben verliehen wurden, die wir mehr bewundern als zu erreichen streben sollen. Denn gesellt sich zu der geistigen Anstrengung auch noch leibliche Schwäche durch Wachen und Fasten, was wird das Ende sein, als baldige Auflösung, schwere Krankheit, krankhaftes Ergriffensein der Phantasie und des Gehirns? Wenn darum ein Novize einen Meister hat, der aus Indiscretion ihm die nöthige Erholung in Speise und Schlaf nicht gestattet, so mässige er sich lieber nach meinem Rathe in der Contemplation und Zerknirschung, damit er nicht statt eines Weisen ein Thor werde. Bestimmte Vorschriften über das Maas der nöthigen Erquickung lassen sich nicht geben, Jeder ist hierin an die eigene Erfahrung und Besonnenheit, an fremden Rath und an die Stimme des Geistes (unctio spiritualis) gewiesen. Doch ist das Zuwenig in der Erquickung immer nachtheiliger als das Zuviel; denn der allmälig Erstarkte wird durch Letzteres so wenig gehindert, als der erfahrene Steuermann, der mit sicherer Hand das Schiff in hoher Fluth lenkt, während der Unerfahrene den Kopf verliert, wenn er das Fahrzeug in die Höhe gehoben und in die Tiefe fahren sieht.

11. Solchen Betrachtungen obliegen, welche fromme Gefühle erzeugen. Denn Diejenigen täuschen sich, die durch bloses Lesen oder Hören oder mündliches Gebet zur Contemplation gelangen wollen; es nützt das wohl als Vorbereitung, aber es genügt nicht, weil, wenn sie auch während des Lesens oder Hörens sich zerknirscht fühlen, diese Gefühle mit dem Buche oder Worte gewöhnlich verschwinden. Darum muss man dahin streben, dass die Meditation selbst uns Buch und Predigt wird, sonst lernt man immer

---

1) Cf. de mendicitate spirituali III, 492. — 2) Indust. IX, 415; cf. de monte contemplat. c. 15. III, 554. „Non est aliud quod sic vivaciter eradicat amorem istum mundanum a terra animae, quemadmodum tribulatio bene et patienter recepta et temperata existens. Et quod plus est, ab isto amore perfecte non potest quis sequestrari, sine tribulatione ad extra adveniente vel accepta per voluntariam poenitentiam et carnalitatis mortificationem, nisi miraculose aliter factum fuerit et per Dei donum speciale.“

und gelangt doch nicht zur Weisheit [1]). Wohl mag dieses Anfangs schwer sein, und manche klagen, dass sie ohne Buch oder Anhören eines Vortrages sich nicht innerlich sammeln können [2]). Aber lerne nur allein zu sein und zu schweigen, und du wirst bald zum Ziele kommen, denn darin liegt ein Grund mit, dass sich so wenig Contemplation unter Clerikern, Mönchen und selbst Theologen findet, weil Keiner allein sein und in stiller Betrachtung lange verharren will. Welche Betrachtungen zur Erregung frommer Gefühle besonders geeignet seien, lässt sich allgemein nicht bestimmen; doch sei nach Bernard, Hugo und Richard von St. Victor die Furcht in Verbindung mit der Hoffnung als Gegenstand zu wählen. Man werde ihm entgegnen, er habe ja früher die Liebe als Quelle aller Gefühle bezeichnet, wie er nun zur Furcht komme? Allein man müsse zwischen der beginnenden, unvollkommenen Liebe, der sich aus dem Glauben an Gottes Dasein bilde, und der glühenden, ekstatischen, vollkommenen Liebe unterscheiden, die den Liebenden mit dem Geliebten verbinde, und nur auf der Grundlage eines bereits geläuterten Gefühles entstehe. Diese Läuterung aber geschehe durch die Furcht, die nach der Schule eine dreifache ist, eine beginnende vor der Strafe, eine knechtische vor dem Verluste des Lohnes, und eine kindliche, welche die Trennung von dem Geliebten scheut. Furcht und Hoffnung sind nun die beiden Flügel, mit denen die Seele, als die Taube des hohen Liedes, sich erheben soll. Jeder Flügel hat zehn Federn, und jede Feder wieder kleinere Federn; so ist z. B. die erste Feder des Flügels der Furcht die Strenge der göttlichen Gerechtigkeit und ihre kleineren Federn sind die einzelnen Beispiele dieser Gerechtigkeit, der Sturz der Engel, die Sündfluth, Sodoma u. s. w. Die erste Feder des Flügels der Hoffnung ist die göttliche Erbarmung, und ihre kleineren Federn die einzelnen Acte der Erbarmung, die Rettung Adams, Noahs, Davids, des Petrus, Paulus, der Magdalena u. s. w. Dieser Schematismus soll dem Anfänger als Anleitung zur weiteren Betrachtung dienen, und wir haben daran den Beweis, wie diese Zeit selbst für ihr innerstes Leben sich der äusserlichen Classification nicht entschlagen kann, die deutsche Mystik so wenig als die französische, wie ähnliche schematische Darstellungen bei Tauler und Ruysbroek zeigen.

12. Den Geist von Bildern abkehren. Dieser Punkt, über den schon Gersons Bruder, Nicolaus, äusserte, dass er der schwierigste von allen sei [3]), schien ihm so wichtig, dass er noch später einen kurzen Aufsatz darüber für „Ungeübte“ schrieb, um diesen das Verständniss der göttlichen Schrift, die allen Geschöpfen eingeprägt ist, zu erleichtern [4]). Selbst noch in seinem Troste der „Theologie“

---

[1]) Indust. XI, 417; cf. de monte contemplat. c. 40. III, 574. „Verum est, omnes mundi scripturas non posse producere contemplationem, quo tendere habet, quemadmodum facit fortis perseverantia (im Gebete oder Betrachtung) auxiliante Dei gratia, quia affectiones scribi nequeunt neque generantur per litteras aut per verba, sed per operis exercitium.“ — [2]) Cf. de mendicitate spirituali III, 493. — [3]) Anagogicum de hymno gloriae IV, 550. — [4]) De simplificatione, stabilitione seu mundificatione cordis III, 457—67. „Explicavimus etsi non ut voluimus tamen utcunque prout valuimus, licet non satis, modum simplificandi cor in meditationibus. — Imperfectum nostrum

nannte er diesen Punkt den sichersten Weg zur Conformität des Willens mit Gott. Wir haben demnach auch diese Darstellung zu berücksichtigen. Besteht, sagt Gerson, das Wesen der mystischen Theologie in der ekstatischen Liebe und ruht diese wieder auf der reinen, bildlosen Erkenntniss des Geistes, so ist es Grundbedingung aller Mystik, sich der Bilder zu entschlagen und zu reiner, durch Abstraction von allem Endlichen gewonnener Erkenntniss zu gelangen. Die ganze Sinnenwelt tritt nemlich durch die Sinne in die vernünftige Seele ein, um in einem geistigen Kreislaufe der Erkenntniss wieder auf Gott, von dem sie ausgegangen, zurückgeführt zu werden. Je unvollkommener die Dinge sind und in je grösserem Abstande sie von Gott stehen, desto materieller und verkörperlichter sind sie, wie ja auch der Sonnenstrahl in einem dichteren Medium sich verdichtet und in den Farben sich gleichsam verkörpert [1]). Die Rückführung zu Gott geschieht auf dem entgegengesetzten Wege in allmäliger Vergeistigung der Dinge durch Abstraction. Die Vernunft (ratio, Verstand) ist in ihrer Erkenntniss noch an die Bilder gebunden, aber sie bildet aus ihnen Begriffe (species intelligibilis), vermöge deren sie die Dinge umfasst, ohne noch der Bilder zu bedürfen; zuletzt setzt dann die höchste Erkenntnisskraft, der Geist, die Sache in das Licht der reinen Intelligenz, wodurch er sich der Erkenntniss der Engel anschliesst. Dionysius zeigt, wie der Christ nach Negirung alles Dessen, was wahrgenommen und erkannt werden kann, sich durch die Liebe in die göttliche Finsterniss zu versetzen vermag, wo Gott auf unaussprechliche und übergeistige (supermentalis) Art erkannt wird. Betrachte, sagt er [2]), den Bildhauer, er bringt das schönste Kunstwerk zu Stande, nicht durch Hinzufügen, sondern durch Wegnehmen von dem Stoffe. So verfährt der Geist, indem er von dem unbestimmten Begriffe dieses oder jenes Seins abstrahirt und alles Unvollkommene wie verursacht, abhängig, der Aenderung unterworfen sein u. s. w., daran negirt. Nach Vollzug dieser Abstraction kann man nicht sagen, dass Nichts als Object der Erkenntniss dem Geiste geblieben sei, vielmehr ist das Resultat dieses Verfahrens das herrlichste Bild, der reine Begriff des vollkommenen Seins, und dieses ist der eigentliche, absolute, wenn gleich nicht anschauliche Begriff Gottes, den Worten der Schrift (Exod. III, 14) zufolge: „Der da ist, sendet mich zu euch.“ Da indessen dieser Weg der Abstraction Vielen zu beschwerlich erscheinen könnte [3]), hat Gerson noch einen anderen Weg gezeigt, auf dem Ungebildete sich von der Trübung durch äussere Bilder zur reinen Erkenntniss Gottes erheben können. Er macht ihn anschau-

---

suppleat Deus, qui solus sensum aperit ut intelligantur scripturae, nedum quae in in libris sed etiam quae in universis creaturis per varia descriptae sunt exempla, quatenus ad Dei legantur honorem, nostram aedificationem et pro consecutione felicitatis aeternae.“ — [1]) Ibid. III, 461. — [2]) De simplificat. cordis III, 459. — [3]) De elucidat. theolog myst. III, 428. „Oportet quod intelligentia feratur in Deum sine hic et nunc h. e. sine continuo et tempore, ita sine commixtione phantasmatum. Hoc vero tantae difficultatis dicit esse Augustinus consonans Platoni et sequacibus, quod non nisi in raptu quodam, more coruscationis, possit sincere veritas haec cognosci, etiam a paucis et raro ....“

lich in folgendem Gleichnisse [1]). Wenn man einem bereits des Vernunftgebrauches fähigen Knaben, der weder seinen Vater noch seine Mutter je gesehen, sagen würde: sieh, du hast in fernen Landen einen Vater, der äusserst mächtig, weise, gütig ist; er hat dich erzeugt, und von ihm stammt all das Gute, das du empfängst, Kleider, Speisen, Obst; musst du diesen nicht lieben und das befolgen, was er von dir verlangt? Vernimmt der gute Knabe dieses, so wird er durch ein natürliches Gefühl der Liebe zu diesem Vater ergriffen werden, ungeachtet er von ihm nicht mehr weiss, als ihm der Glaube an denjenigen, der ihm von seinem Vater gesprochen, gewährt. Er wird aber auch gar kein Bedürfniss fühlen sich den Vater nach seiner äusseren, zufälligen Beschaffenheit, ob er gross oder klein u. s. f. vorzustellen, der blose Name Vater, und was darin liegt, genügt, ihn ganz mit Liebe zu dem Vater zu erfüllen. Und sollte ihn Einer nach dem Aussehen seines Vaters fragen, so würde er sagen: ich weiss darüber nichts, ich weiss nur, dass er mein lieber Vater, Beschützer, Wohlthäter ist [2]). In ähnlicher Weise kann auch der ungelehrteste Christ zur innigen Liebe Gottes und alles Göttlichen und Geistigen gelangen und durch den Flug der liebenden Betrachtung über alle körperlichen Bilder hinwegkommen, indem er durch Seufzen, Verlangen, Liebe zu dem Einen aller Bildlichkeit Entkleideten sich erhebt, so dass das Körperliche ihm nur als Leiter zu dem Geistigen dient [3]).

Die Stoiker haben durch ein entschiedenes männliches Denken das Gemüth für die Tugend zu gewinnen gesucht, und doch war diese Tugend mehr nur ein Gebilde der Vernunft, welches sie das „Ehrbare“ (honestum) nannten, das durch seinen eigenen Werth anzieht und nicht um eines anderen Zweckes willen erstrebt werden soll. Aber uns ist Höheres zu Theil geworden, nicht ein Bild, sondern das Wesen der wahren Tugend und Seligkeit, das uns nicht durch die blose Vernunft, sondern durch die Wahrheit des Glaubens zu steter Betrachtung geboten wird. Und dazu kann uns Alles führen, wenn wir nicht thöricht handeln, bei Zeichen und Bildern stehen bleiben und die Wahrheit selbst ausser Acht lassen [4]). Wisse demnach, wenn du vorher nicht durch wahre Busse dich geläutert hast, und der Geist durch innere Umwandlung und Erneuerung des Sinnes zur Klarheit gekommen, wirst du umsonst nach der Vollendung des inneren Lebens streben. Erst wenn du in dir helle und rein geworden und nichts mehr suchest als Gott und nur Gott, und ihn als den Liebenswürdigsten findest, auch wo er tödtet, dann

---

[1]) De simplificat. cordis III, 461, 62. — [2]) Ein Theologe machte Gerson über dieses Gleichniss das Geständniss: „Ego per XL annos versavi et reversavi multa studendo, legendo, orando, meditando in otio temporis multo, et nil inveni compendiosius efficaciusve ad consecutionem theologiae mysticae, quam ut fiat spiritus et anima sub Deo tanquam parvulus et parvula juxta metaphoram antedictam ....“ De elucidatione scholastica mysticae theologiae III, 426. — [3]) Wie der Laie hierin durch Anrufen der Heiligen gefördert werde, zeigt Gerson seinen Schwestern in dem Beispiele eines frommen Weibes, de monte contemplat. III, 573, 6. cf. Dialogues spirit. avec ses soeurs III, 814. — [4]) De simplificat. cordis III, 466.

magst du in die Umarmung des Bräutigams eilen, den keuschen Kuss des göttlichen Friedens geniessen und in freudig liebevoller Hingabe rufen: „Mein Geliebter ist mein und ich sein.“ Cantic. I, 16.

Die praktische Richtung der mystischen Theologie Gersons, welche den Weg zu den beseligenden Geheimnissen des inneren Lebens nicht nur den Theologen, sondern Allen erschliessen will, die in gläubigem Verlangen nach Gott die Arbeit demüthiger Selbstverleugnung auf sich nehmen wollen, tritt in ihrem reinsten Gepräge in seinen populären, in französischer Sprache geschriebenen mystischen Schriften hervor, die zunächst für die geistliche Leitung seiner Schwestern bestimmt sind; er hat da selbst den Vorwurf der Vermessenheit nicht gescheut, den man ihm machte, dass er mit dem Lichte der Erkenntniss in die Tiefen des mystischen Lebens einzudringen wage [1]). Dahin gehört sein „Berg der Betrachtung“ [2]), eine ganz der Fassungskraft des einfachen Gläubigen entsprechende [3]) vortreffliche Anleitung zur Contemplation, die zugleich auch die Gefahren und Hindernisse schildert, welche dem frommen Gefühle auf diesem Wege begegnen. Grosse Freude machte es ihm, als er später die Homilien des hl. Bernardus über das hohe Lied las, und die schönste Uebereinstimmung seiner eigenen Ansichten mit jenen des Heiligen rücksichtlich des Weges zur Contemplation fand [4]). In dem „Berge der Contemplation“ kündete er die baldige Ausarbeitung einer damit verwandten Schrift an [5]), die wir unter dem Titel „von der geistlichen Armuth“ besitzen. Die Art, wie ein frommes Weib, Agnes nennt er sie, sich durch anhaltendes tägliches Flehen zu einzelnen Heiligen allmälig eine innere Abkehr von der Welt, Sammlung des Geistes und die Gabe der Contemplation erwarb, gab ihm Anlass, in einem Gespräche zwischen der Seele und dem Menschen diesen Weg, im Hinblicke auf die eben so grossen Bedürfnisse als Gefahren einer Vertiefung in das innere Leben, als vorzugsweise für Ungebildete geeignet, zu empfehlen, und in einem zweiten Theile eine Art Gebetsschule in einer Reihe von Betrachtungen und Gebeten beizufügen. Gleich der Eingang giebt ein treues Bild der ganzen Darstellung. „O meine arme, schwache, unglückliche Seele, ruft der Mensch, die du weder in dir noch aus dir das Gute hast und es auch nicht durch eigene Kraft zu erringen vermagst, höre, ich bitte dich, auf meinen Rath, und lerne betteln, um deinen Unterhalt zu gewinnen, denn warum willst du vor Hunger und Frost umkommen? Wahrlich, das wäre eine falsche Schaam? Aber wohin, entgegnet die Seele, soll ich mich wenden? Ist doch überall Elend zu treffen, und Keiner vermag sich selbst zu helfen, was

---

[1]) Opp. IV, 723. — [2]) De monte contemplat. III, 545—72. — [3]) Ibid. III, 545. „Nec earum (seiner Schwestern) me simplicitas ab opere illo retardare habet cum secundum intellectus sui capacitatem velim procedere quem in eis expertus sum, nil incomprehensibile dicturus aut difficile.“ — [4]) Opp. IV, 723. „Gavisus sum non mediocriter quod ita consone ad eum (Bernardum) de hac materia olim Bruggis in lecto valetudinis meae conscripseram. Nesciebam utique alium taliter et tali ordine tradidisse ipsam contemplationis adipiscendae arcem. Quo fit ut mihi securius eadem scripta mea placeant....“ — [5]) De monte contemplat. c. 40. III, 574.

bleibt da übrig, als am Leben selbst verzweifeln? Durchaus nicht, sagt der Mensch, ich will dir einen Ort zeigen, wo Reichthum an Liebe und Erbarmen herrscht und wo alle bittenden Armen eine Zuflucht finden; da triffst du die freigebigen Almosenspender Gottes, die Heiligen, unter ihnen die Schatzmeisterin (thesauraria) der Gnade, die Königin der Barmherzigkeit, die Mutter der armen Waisen; hier thronet der Erlöser unseres Geschlechtes, der Fürsprecher für alle Sünder bei dem Vater, und da erhältst du Zutritt, wenn du nur ein lebendiges Verlangen hast, zugelassen zu werden. Ich will dir auch sagen, wie du bitten musst, um erhört zu werden. Wie alle Bettler musst du dein Elend in seiner ganzen Grösse darlegen und nichts verlangen, als was dem göttlichen Willen wohlgefällig ist" [1]).

Eben dieses Streben Gersons, die Früchte des inneren Lebens Jedem zugängig zu machen, der Beruf und Liebe dafür hat, erklärt es vollkommen, warum er auch im Gebiete der durch das Gefühl bestimmten Anschauung auf den möglichst treuen Anschluss an die kirchliche Lehre, ja an die gemeinsame Sprache der Schule besteht. Wie wir im ersten Capitel gesehen haben [2]), war in den zahllosen Vereinen der Fraticellen, Begharden, Brüder und Schwestern des freien Geistes, Turlepinen und selbst der Gottesfreunde die Subjectivität der inneren Erfahrung während des XIV. Jahrhunderts in einen bedrohlichen Gegensatz zur Lehre, Verfassung und zum Cultus der Kirche getreten. Nicht blose Verirrungen des frommen Gefühles, auch auf solche Verirrungen berechnete visionäre und ekstatische Betrügereien boten sich allenthalben in reicher Auswahl dem schärferen Blicke dar. Gerson hatte, wie uns die während seines Aufenthaltes in Flandern geschriebene Abhandlung von „dem Unterschiede der wahren und falschen Visionen" zeigt [3]), durch persönlichen Verkehr mit frommen, besonders dem weiblichen Geschlechte angehörigen Seelen, Gelegenheit, diese Verirrungen kennen zu lernen. Diese Erfahrung musste es ihm nahe legen, sich nicht mit einer aus der Lehre und dem Leben der Kirche geschöpften Darstellung des mystischen Processes zu begnügen, wenn das innere Leben in weiteren Kreisen dadurch gefördert werden sollte, sondern auch die Verirrungen, die hierin bereits zu Tage getreten waren, zu bekämpfen und in ihrer Entstehung nachzuweisen. So schliesst sich der practischen Richtung seiner Mystik die kritisch-polemische an. Ueberwiegend macht sich diese Polemik gegen die Begharden geltend.

Den Grund ihrer Verirrungen findet Gerson darin, dass sie die sinnlichen Gefühle, besonders rücksichtlich der Liebe, nicht unterschieden von dem eigentlich religiösen Gefühle [4]), die eigene Ein-

[1]) De mendicitate spirituali III, 488, 89. — [2]) Sieh S. 49 — 51. — [3]) „De distinctione verarum visionum a falsis" I, 43 — 49. Die Zeitbestimmung ergiebt sich aus der im Eingange erwähnten Abhandlung „de non esu carnium apud Carthusienses", die gegen Ende 1398 oder in das Jahr 1399 fällt; cf. II, 715 — 30. — [4]) Ibid. I, 55.

bildung für Gedanken Gottes nahmen [1]). Dazu möge auch ein Satz des „ewigen Evangeliums“ — des Abtes Joachim — mitgewirkt haben, nemlich die Behauptung, in der Einigung der Seele mit Gott verliere sich aller eigene Wille und an seine Stelle trete in der Seele fortan Gottes Wille; daraus hätten sie den schändlichen Schluss gezogen, dass, weil der mit Gott Geeinigte keinen Willen mehr habe, auch die Folgsamkeit gegen seine sinnlichen Regungen nicht mehr Sünde sei. Noch eine andere verderbliche Folgerung sei gewesen, dass der Fromme keinerlei Sorge sich machen dürfe, weder um Irdisches noch ob er verdammt oder selig werde, sondern ganz solle er sich Gottes Willen überlassen [2]). Wie bei den Meisten das unbeherrschte sinnliche Gefühl die Quelle des Irrthums sei [3]), so möge bei Einzelnen auch eine irrige Betrachtung des Leidens Christi und in Folge dessen eine verkehrte Strenge gegen den Leib zu Irrthümern Anlass gegeben haben [4]). Im Ganzen aber ruhen alle diese Verirrungen der Frömmigkeit auf dem Mangel an verständiger Bildung und Selbstbeobachtung, so dass Subjectives und Objectives, blose Gebillde der erregten Phantasie und wahrhafte Erfahrung in einander übergehen und Selbsttäuschung und Täuschung Anderer unvermeidlich wird [5]).

Aber nicht blos gegen die häretische Mystik ist diese Polemik gerichtet, auch die innerhalb des kirchlichen Verbandes entwickelte Form der Mystik trifft sie, wo er in der Zweideutigkeit oder Ungewöhnlichkeit des Ausdruckes Anstoss oder in den Gedanken selbst ein Durchscheinen des idealen Pantheismus gewahrt. Noch in Flandern war Gerson durch einen Karthäusermönch mit der Schrift Ruysbroeks „von dem Schmucke der geistlichen Hochzeit“ bekannt geworden; vielleicht in jener lateinischen Uebersetzung, die unter den Augen Ruysbroeks von dem Regular-Canoniker zu Grünthal, Wilhelm Jordaens, verfertigt wurde, um den Werken dieses von seiner Umgebung als „Sprecher des hl. Geistes“ gefeierten Mystikers einen grösseren Leserkreis zu verschaffen. Gerson fand sich indessen durch die Schrift, deren Verfasser er nicht kannte, namentlich durch die im dritten Buche gegebene Darstellung der Contemplation nicht befriediget und äusserte seine Bedenken in einem Schreiben an den genannten Karthäuser [6]). Man habe ihm mitgetheilt, bemerkt Gerson, das Buch sei durch einen ungelehrten Laien unter Eingebung des hl. Geistes entstanden; allein dem könne er nicht beitreten, es finde sich da mehr menschliche als göttliche Beredtsamkeit, nicht die Sprache der hl. Schrift, sondern der Dichter und Philosophen. Die beiden ersten Theile seien ohne Anstoss und für einen im inneren

---

[1]) De consolat. Theolog. I, 174. „deliramenta cordis sui, pro Dei sentimentis amplexantes turpiter erraverunt.“ — [2]) De libris caute legendis, I, 114 und III, 369. — [3]) De examinatione doctrinarum, I, 19. „Omnis excellens affectio trahit ad se judicium rationis, verumtamen sicut nulla est vehementior quam luxuriosa libido sic ad errandum falsumque docendum nulla pernicioscor . . .“ Er verweist auf die Turlepinen, „quorum sequaces non desunt usque hodie . . .“ — [4]) De susceptione humanitatis Christi, I, 435. — [5]) Tract. II, sup. Magnif. IV, 248. — [6]) Epist. ad fratrem Bartholomaeum I, 59 - 63.

Leben erfahrenen Leser nützlich; verwerflich aber erscheine ihm der dritte Theil, der von den richtigen Ansichten der hl. Lehrer abweiche und mit kirchlichen Entscheidungen im Widerspruch stehe: es sei hier die Behauptung ausgesprochen, die Seele schaue auf der Stufe vollkommener Contemplation Gott nicht nur durch jenes Licht, welches die göttliche Wesenheit sei, sondern sei selbst das göttliche Licht; — sie verliere ihr eigenthümliches Sein und werde geformt und absorbirt in das göttliche Sein und fliesse in jenes ideale Sein über, das sie von Ewigkeit in der göttlichen Wesenheit besessen und welches die Ursache ihrer zeitlichen Existenz sei. Sollte er hierin den Autor missverstanden haben, so trage dieser die Schuld selbst, da er in solcher Sprache derartige Wahrheiten für Gelehrte und Ungelehrte mittheile. Zwar hätten einige Theologen in ihrer Sucht, Alles wissen zu wollen, auch die Frage aufgeworfen, ob es an sich möglich wäre, dass die Seele ohne ein anderes Medium als durch die göttliche Wesenheit erkenne und beseligt werde, so dass Gott selbst die Erkenntniss und der Genuss der Seele wäre, nicht blos objectiv, sondern gleichsam formell, oder dass Gott nicht blos das von der Seele Erkannte wäre, sondern das Erkennen der Seele selbst [1]). Allein als wirklich behaupte ein solches Verhältniss kein Theologe, so wenig als dass die Seele ihr eigenes Sein verliere und in das göttliche, ewige, ideale umgewandelt werde, denn damit verliere jede Seele ihren specifischen Charakter, ihre Persönlichkeit, und dann würde ja der verklärte Leib bei der Auferstehung seine Seele nicht haben zur Neubelebung, oder wenn er sie fände, so könnte sie nicht verloren gewesen sein. Wenn man sich auf die Worte berufe: „wer Gott anhängt, ist Ein Geist mit ihm“ (I. Cor. 6, 17.), so ist die sichere Auslegung der Väter darüber, dass diese Einheit keine wesentliche, sondern nur eine durch Gleichbildung erfolgte, also moralische sei, wie die Apostelgeschichte (IV, 32.) von den ersten Christen sagt: dass sie Ein Herz und Eine Seele seien. In diesem Sinne nennt auch Boethius den Tugendhaften Gott [2]). Es könne dieser Irrthum wohl durch die Verbindung des Verfassers mit den Begharden entstanden sein, aber er sei noch nicht sofort als Häretiker zu betrachten, da die kirchliche entgegenstehende Entscheidung vielleicht erst durch diese Ansicht veranlasst worden sei. Uebrigens seien auch bei den Frömmsten, wenn sie keine gebildeten Theologen sind, derartige Verirrungen nicht selten, wie erhaben auch sein mag, was sie über das Göttliche mittheilen und man könne darum ihren Schriften nur nach Prüfung derselben durch Theologen sich mit Sicherheit überlassen.

Ein Schüler Ruysbroeks, Johann von Schönhofen, glaubte den verehrten Lehrer gegen die Beurtheilung eines damals schon so

---

1) I, 61. „Deus non solum esset cognitio quae cognosceretur ab anima sed per quam anima ipsa cognosceretur.“ — 2) „Juxta illud Psalmi „ego dixi dii estis“ non quidem per veritatem et unitatem divinae essentiae et locutionem propriam, sed participative et assimilative, imitative et nuncupative . . .“

angesehenen Theologen wie Gerson [1]), vertreten zu müssen und that dieses in einer 1406 geschriebenen [2]) Beantwortung der Bedenken Gersons. „Ruysbroek, erklärte er, habe in den gerügten Stellen keine Wesenseinheit der Seele mit Gott im Auge, denn wiederholt hebe er ja hervor, dass die Creatur nie Schöpfer werden könne, aber auch keine blos moralische Einigung, wie sie Allen gemein sei, welche die Gnade besitzen, sondern er meine jene, welche in Folge der ekstatischen Liebe und der dadurch erwirkten Zerfliessung der Seele eintrete, indem die Seele durch Wahrnehmen der göttlichen Gegenwart und durch das Schmecken innerer Süssigkeit allen Geschöpfen und sich selbst ersterbe, und ganz in Gott ausgedehnt werde [3]). Aber auch die Umwandlung der Seele sei II. Cor. 3, 18 verkündet, ihr eigentliches Wesen jedoch unaussprechlich, und darum habe der Versuch, sie zu erläutern, Missverständnisse erzeugen müssen. Auch den Lehren der hl. Väter, des Dionysius, Bernardus, Hugo und Richard von St. Victor seien die Ansichten Ruysbroeks entsprechend, und wer die deutschen Schriften dieses Mannes lese, denn diese sprächen ganz anders zum Herzen als die lateinische Uebersetzung, werde zur Ueberzeugung gelangen, dass die hier vorgetragene Lehre nicht eine Frucht menschlicher Vernunft, sondern göttlicher Salbung sei, und dass dieser Mann in diesen letzten Zeiten von Gott erweckt worden, um durch Enthüllung dieser göttlichen Geheimnisse die Irrthümer der Secte des freien Geistes zu zerstören [4]). Mit der kirchlichen Lehrbestimmung stehe Ruysbroek gleichfalls nicht im Widerspruche, denn wie diese lehre auch er, dass die Seligkeit in der intuitiven Anschauung Gottes und in dem Genusse des göttlichen Wesens bestehe. Uebrigens sage auch Thomas von Aquin, dass in jenem Schauen, durch welches Gott nach seinem Wesen geschaut werde, Gott die Form des Intellectus sein müsse, weil auf anderem Wege ein Eindringen in das göttliche Wesen unmöglich. Schliesslich bemerkt Johann von Schönhofen, in Dingen, die auf innerer Erfahrung beruhen, hätten die Erfahrenen mehr Autorität als jene, welche sich blos auf wissenschaftlichem Wege den Inhalt dieser Erfahrung anzueignen suchen, wie dieses namentlich

---

[1]) Libellus fratris Joannis de Schoenhovia, I, 63—78, p. 78. „Sed dicet aliquis quis est iste qui ausus est os suum ponere in coelum et respondere Domino Cancellario Parisiensi discretissimo et eruditissimo viro?“ — [2]) I, 67 heisst es, dass seit Ruysbroeks Tode 25 Jahre verflossen, R. aber starb 1381. — [3]) I, 64. „Loquitur de illa unione quae est per amorem liquefactivum et excessum contemplationis extaticae, quae prae nimia suavitate et magnitudine interni dulcoris et vehementis amoris animam liquefacit et resolvit et totam virtutem rationis absorbet, de qua dixit Paulus: qui adhaeret Deo unus spiritus est. Ex perceptione enim divinae praesentiae et degustatione internae dulcedinis anima devota in se ipsa quietatur et sibi ac omnibus rebus creatis per desiderium inflammatum et in Deum totaliter expansum moritur, ut vere possit dicere cum apostolo (Gal. II, 20.): vivo ego, jam non ego, vivit autem in me Christus, i. e. ego totus transformatus in Deum per amorem non sum in me sed in Christo et ideo per amorem totus deificatus loquor ut Christus . . .“ — [4]) I, 61. „Admirantes doctrinam ejus laico sermone conscriptam faciliter perpendere possunt ipsum nequaquam hanc didicisse ab homine aut ab humana scientia, sed accepisse a Deo et a divina sapientia et magistra unctione . . . Cui omnia quae docuit, prout pie credimus, Spiritus s. inspiravit et administravit . . .“

rücksichtlich der anagogischen Weisheit, die alle Begriffe der Vernunft übersteige, der Fall sei. Nur Philosophen und Theologen hierin ein Urtheil gestatten, heisse der Natur mehr zutrauen als der Gnade, die schnelle belehrt und unfehlbar, tief einprägt und unverrückt an dem Gelehrten festhalten macht, da sie, was Anderen dunkel erscheint, im hellsten Lichte zeigt."

Gerson, der die Schrift erst nach seiner Rückkehr aus Italien, im Laufe des Jahres 1408 erhalten hatte und durch die kirchlichen und politischen Zustände Frankreichs sehr in Anspruch genommen war, antwortete erst später darauf in einem Schreiben an den Karthäuser Bartholomäus [1]). Er bleibt im Ganzen bei seinem Urtheile stehen. Ohne einen richtigen Sinn des Verfassers ausschliessen zu wollen, müsse doch der Ausdruck als verfehlt und irrig betrachtet werden, denn gerade Theologen dürften von der einmal feststehenden Fassung der Glaubenslehre nicht abweichen. Was übrigens die Einheit des Geistes mit Gott betreffe, so könne Niemand darüber etwas Anderes behaupten, als dass sie eine Art Verähnlichung sei, und auf diese Fassung müssten alle metaphorischen Bezeichnungen der Lehrer zurückgeführt werden, denn die Verähnlichung hebt die Natur nicht auf, sondern vervollkommnet sie, sohin bleibt dabei auch der creatürliche Charakter bestehen, den die Seele nur durch Vernichtung verlieren könnte. Jedes andere Gleichniss führe auf Irrthum. Um sein eigenes Urtheil über die Sprache Ruysbroeks durch fremdes Wort gleichsam bestättiget zu geben, hebt er die Stelle einer Rede aus, die auf einem Capitel des Karthäuser-Ordens gehalten war: „Eine falsche Frömmigkeit haben Jene, welche ohne Abtödtung des eigenen Willens das geistige Leben in Grübeln und Phantasiren über geistliche Dinge setzen und die damit verbundene Lust für Andacht halten. Sie hüllen das Einfachste in dunkle abstracte Formeln, während Christus und die Apostel das Schwierigste in leichtfasslicher Sprache dargestellt haben. Diese falsche Frömmigkeit ist der Wein, in welchem die geistliche Wohllust getrunken wird, weil es sich hier nicht um die Ehre Gottes, sondern um Selbstgenuss handelt [2])."

Ungeachtet die letzten Worte Ruysbroek nicht treffen, so bezeichnen sie doch im Allgemeinen den Grundirrthum einseitiger Beschaulichkeit: nemlich die Selbsttäuschung, welche die eigene Erregung des frommen Gefühles für Erfahrung eines objectiv gegebenen göttlichen Lebens und den sinnlich-psychischen Genuss des gesteigerten Selbstgefühls als Ausdruck der Einheit mit dem Gött-

---

[1]) Epist. contra defensionem I. S. I, 78 – 82. — [2]) I, 80. „Devotionem falsam i. e. vanam et curiosam illi exercent qui sine mortificatione propriae voluntatis a (ac) zelo Domino serviendi vitam spiritualem consistere credunt in ruminatione vel potius phantasiatione rerum spiritualium, aestimantes hanc ipsam phantasiationem vel saltem delectationem inde sequentem devotionem esse. Unde hi ad hanc ipsam consequendam non contenti modis loquendi s. scripturae, adinveniunt sibi vel fingunt de rebus spiritualibus modos abstractiores eo quod tales majorem eis delectationem generant... Et revera in hoc ipso est spiritualis luxuria eo quod sic false devoti non Dei cultum et honorem sed propriam quaerunt delectationem..."

lichen, als Schauen und Geniessen Gottes nimmt. Inwiefern die Darstellung Ruysbroeks zu ähnlicher Selbsttäuschung Anlass bieten kann, behält Gerson im Ganzen Recht. Wir sagen, im Ganzen; denn dass er auch hier für den Fall einer hartnäckigen Vertheidigung des Irrigen an die Zwangsmassregeln des Bischofs und Inquisitors erinnert, befremdet uns zwar nicht mehr, ist aber gerade hier sehr widerlich [1]). Ruysbroek ist nichts weniger als Pantheist. Eine Stelle mag für viele genügen. „Obgleich Gott in allen Creaturen lebt und alle Creaturen in Gott, so sind doch nicht die Creaturen Gott, noch Gott die Creaturen, denn was geschaffen ist, bleibet allezeit geschieden und ist zweierlei und ist ohne Maas weit von einander. Und wiewohl Gott ein Mensch und der Mensch Gott worden ist, so ist doch nicht die Gottheit Menschheit, sondern sie bleiben in alle Ewigkeit zwei besondere Dinge, das ungeschaffene und geschaffene, Gott und Mensch.“ [2]). Ruysbroek bekämpft sogar mit Leidenschaft die pantheistische Sekte der Brüder des freien Geistes: „man soll sie mit Recht verbrennen an einem Stock“, denn sie seien „vor Gott verdammt und gehören in den höllischen Pfuhl“. Allein an vielen Stellen, namentlich in den von Gerson gerügten, ist das Verhältniss des menschlichen Geistes zum göttlichen in Ausdrücken bezeichnet, die auch für eine pantheistische Anschauung vollkommen entsprechend wären. Bekanntlich ist dieses auch noch bei Tauler der Fall [3]) und im Grunde bei keiner Mystik zu vermeiden, welche die Sphäre des sittlichen Selbstbewusstseins überschreitet, sei es im Fluge der Speculation oder in der Gluth des Gefühles. Denn weder die Speculation noch das Gefühl finden sich mit der blosen Transcendenz Gottes befriediget, und ohne diese aufheben zu wollen, ist daher das Gesammtstreben der wahren Mystik dahin gerichtet, zugleich Gott im Innersten der Seele in lebendiger Gegenwart zu erfassen und zu erfahren, d. h. in welcher Weise immer die Immanenz Gottes zu setzen. Was wollen denn Ekstase, Zerfliessen der Seele (liquefactio), Aussersichkommen (excessus mentis), oder wie man den Ausgangspunkt des mystischen Processes immer nennen mag, anders sagen, als dass die Seele sich in ihrem Selbstbewusstsein und ihrer Selbstbestimmung, d. h. in ihrer Persönlichkeit, in ihrem Ich, wenn auch nicht absolut aufgibt, doch auf den niedersten Grad des Wirkens setzt, damit Gott an die Stelle des Ich trete und mit den Kräften der Seele als ihm bereiteten Organen wirke, die Seele selbst aber nur Gott leide? Wollte man dieses Streben an sich schon als pantheistisch verwerfen, nun, dann entgeht auch Gerson dieser Censur nicht; denn wenn er den hl. Geist das Leben der Seele nennt, zwar nicht das formale aber doch dem formalen nicht ganz unähnlich [4]), so ist wohl die Sprache eine andere als jene Ruysbroeks, der Gedanke jedoch nicht wesentlich von jenem verschieden, der den Nebelbildern Ruysbroeks zu Grunde liegt.

---

[1]) I, 82. — [2]) Böhringer, die deutschen Mystiker. Zürich 1855, p. 494. — [3]) Ich verweise nur auf die Stellen bei C. Schmidt, Johannes Tauler, Hamburg 1841, p. 116, 120, 126, besonders 128, 129 und 130, 131. — [4]) Siehe oben S. 320, A. 7.

Je schärfer aber in diesem Gebiete der specifische, „ewige Unterschied zwischen Gott und Creatur“ betont wird, desto mehr erbleicht der Zauber der speculativen mystischen Tiefe und es bleibt nichts übrig, als entweder mit Gerson den ganzen mystischen Process in einer moralischen Verähnlichung der Seele mit Gott aufgehen zu lassen, oder, an einer adaequaten Erkenntniss der mystischen Einigung verzweifelnd, es dem subjectiven Gefühle anheimzugeben, sich die Sache nach dem Grade seiner Befähigung und seines Bedürfnisses zurecht zu legen. Im Interesse der Kirche liegt das Erstere, da sie auch für die innersten Gedanken ihrer Glieder eine dem Dogma gemässe Haltung fordert, als Bürgschaft, dass man ihr ungetheilt angehöre, und ein völliges Gewährenlassen der Subjectivität auch nur nach einer Seite des inneren Lebens diesem Principe präjudicirlich würde. Hierin haben wir den Grund, warum Gerson, dessen gesammtes Denken und Leben auf's Innigste von dem kirchlichen Geiste durchdrungen war, seine Kritik so unerbittlich an der Mystik Ruysbroeks übt.

Wir haben diese Kritik noch zu betrachten in ihrer Richtung gegen jene Erscheinungen des mystischen Lebens, welche im Anschlusse und gleichsam unter dem Schutze der Autorität der Kirche gerade während der Zeit des Schisma einen besonderen Einfluss auf das Leben gewonnen hatten. Wir meinen das visionäre Wesen, dessen Charakter Gerson von der schlimmeren Seite kennen zu lernen vielfache Gelegenheit gefunden hatte [1]). Seine Abhandlung „von dem Unterschiede der wahren und falschen Visionen“ [2]) sollte Andere in den Stand setzen, sich vor Täuschungen hierin zu wahren. „Denn wie die Ketzer die christliche Wahrheit durch Sophistik, so untergräbt der Teufel das Ansehen der Wunder und Offenbarungen der Heiligen durch Lug und Trug. Durch menschliche Vernunft ist es unmöglich, ein allgemeines, für jeden Fall gültiges, unfehlbares Kriterium zur Unterscheidung der wahren von den falschen Offenbarungen aufzustellen [3]). Denn sonst müsste man dadurch auch eine evidente Gewissheit über die Prophetien der hl. Schrift und damit über den gesammten Glaubensinhalt gewinnen können, was unmöglich sei; kein Katholik z. B. könne einen klaren und evidenten Nachweis verlangen, dass die dem Zacharias gewordene Verkündung des Johannes wirklich durch einen Engel geschehen; denn hier sei das Glauben, nicht das Wissen an seinem Orte. Es könne sich also nur darum handeln, ob man unter Voraussetzung der Wahrheit des Glaubens zu einer prüfenden Erkenntniss gelangen könne, ob die

---

[1]) De examinatione doctrinarum I, 20. „Quia sunt multi qui se decipi non credunt, alios tamen decipere volunt fingendo mirabilia et illa quae sciunt esse falsa et istorum infinitus est numerus et a me qui loquor frequenter expertus....“ So erzählt er, Mehrere kennen gelernt zu haben, welche angeblich durch Offenbarung benachrichtigt waren, dass man sie zum künftigen Papste wählen würde. Ein Weib hatte ekstatische Zustände Jahre lang geheuchelt, um eine hinfallende Krankheit zu verbergen u. s. w. — [2]) I, 43 — 59, mit der ausdrücklichen Erklärung p. 44: „in hanc quaestionem sciens incidi propter illusiones plurimas quas nostro tempore cognovi contigisse.“ — [3]) I, 44. und wiederholt de probatione spirituum I, 38.

Geister aus Gott seien. Denn wenn man Alles gleich als Täuschung verwirft, gefährdet man die Autorität der göttlichen Offenbarung und giebt den Schwachen Aergerniss, denen dadurch auch die biblischen Offenbarungen verdächtig werden. Man muss also einen Mittelweg einschlagen und die Geister gleich Münzen prüfen, ob sie ächtes, göttliches, oder falsches, dämonisches Gepräge haben. Das vermögen aber nur Männer, die eben so im innern Leben erfahren als in der Wissenschaft der Theologie zu Hause sind, streitsüchtige Schwätzer, die ohne allen sittlichen Ernst nur um Genuss sich interessiren, denen jede Rede über Religion eine Fabel ist und die jede neue Münze der göttlichen Offenbarung sofort mit Spott verwerfen [1]), vermögen dieses nicht, so wenig als jene Leichtgläubigen, die jeden Traum, ja jedes Bild ihrer Phantasie als Offenbarung betrachten. Wie man nun die Münzen prüft nach Gewicht, Biegsamkeit, Härte, Gepräge und Farbe, so müssen auch Visionen und Offenbarungen geprüft werden nach der Demuth, Bereitwilligkeit für Belehrung, Geduld, Wahrheit und Liebe ihrer Träger.

Nach diesem Maassstabe ist jede Offenbarung Täuschung, beabsichtigte oder absichtslose, die aus Stolz und Eitelkeit geschieht, oder diesem Fehler Nahrung giebt. Wie das wahre Wunder, hat auch die wahre Offenbarung an der Demuth ihre Beglaubigung. So schloss ein Mönch die Augen, als ihm eine Christo ähnliche Gestalt erschien. „Ich will, sagte er, Christum auf Erden nicht sehen, mir genügt ihn im Himmel zu schauen.“ Ferner ist da keine wahre Offenbarung, wo die Bereitwilligkeit auf fremden Rath und Belehrung zu hören fehlt, wo Eigensinn und Eigenwille waltet, weil man sich bereits für Höheres bestimmt hält. Erträgt Einer für Mittheilung seiner Offenbarung Verachtung und Spott geduldig, so glauben wir ihm allerdings leichter, als wenn wir ihn hochmüthig fänden; aber ein sicheres Zeichen ist dieses nicht, denn auch die Verstockung nimmt den Schein der Geduld an, wie ja oft armes Gewand und Cilicium den Wurm des Hochmuths bergen, und manche sich ihrer Fehler und Gebrechen rühmen, als seien sie von Gott wie bei dem Apostel Paulus zugelassen, damit die Grösse der Offenbarung sie nicht verführe. Da die Wahrheit der hl. Schrift den Stempel für jede geistliche Münze enthält, so ist jede Offenbarung, die mit der hl. Schrift in Widerspruch steht, als falsch zu verwerfen. Doch sind die falschen Münzen oft so täuschend nachgemacht, dass sie schwer von den wahren zu unterscheiden sind. Als sicheres Zeichen, dass die Offenbarung göttlichen Ursprungs sei, nennt Gerson die Erfüllung der Voraussagung, entsprechend

---

[1] I, 25. „Non quales sunt, qui semper addiscentes nunquam ad scientiam veritatis perveniunt, quales garrulosi, verbosi, protervi, contentiosi, moribus denique pessimis dediti et plus ad epulas vinaque gustu discernendum quam actus suos dijudicandum industrii, *quibus omnis sermo de religione fabula est sive onus*, postremo quicquid lingua magniloqua ostendit vita quae mentiri nescit contradicit et blasphemat. Apud tales numularios nova quaelibet moneta divinae revelationis sic incognita est et barbara ut confestim ad se deductam cum grandi cachino et indignatione rejiciant irrideant et accusent.“ Ein trauriges Bild der Theologen gemeinen Schlages seiner Zeit,

dem Wortlaute derselben; ferner die völlige Uebereinstimmung mit der Reinheit der Sitte und des Glaubens, denn wenn etwas dem Entgegenlaufendes verlangt würde, müsste erst ein göttlicher Befehl, an dessen Aechtheit jeder Zweifel unzulässig, dazwischen treten; aber auch so ist stets die Gabe der Unterscheidung der Geister nöthig [1]), eine wahre Offenbarung von Illusionen zu unterscheiden. Ist es doch den Menschen schwer, Andern den Unterschied zwischen Wachen und Schlafen mit Evidenz zu erweisen, da der Analogien zwischen beiden Zuständen so viele sind, dass am Ende nur das unmittelbare Bewusstsein darüber entscheiden kann. Wie bescheiden müsste uns das machen für die Beurtheilung innerer Zustände und Vorgänge! Das letzte Merkmal für die Wahrheit oder Falschheit einer Vision ist die Liebe. Doch auch hier fehlt es wegen des leichten Ueberganges des frommen Gefühles in sinnliche Empfindung nicht an Täuschungen, wie sich dieses bei den Begharden zeigt, was eben auch den persönlichen Verkehr zwischen frommen Frauen und Männern sehr gefährlich macht. Also im Ganzen müssen wir bei solchen Visionen und Offenbarungen unser Urtheil bis zum Abschlusse der Untersuchung zurückhalten, auch da, wo wir beim ersten Anblicke nichts Verdächtiges fanden, denn der Teufel sendet oft einige Wahrheiten voraus, um den Menschen sicher zu machen und ihn dann desto verderblicher zu täuschen. Solche Fälle bringen dann nicht blos die Frommen in Verruf, die man als Betrüger, Papelarden und Begharden verschreit, sie entfremden auch die Laien, die erst solchen Frommen vertrauten, gänzlich der Wahrheit; denn sie wollen nun weder mehr auf Geistliche hören, die sie für Heuchler und Verbrecher halten, noch auch auf fromme Laien, da diese unwissend wie sie selbst seien."

Diese Grundsätze fand Gerson Gelegenheit zu erneuern während des Concils zu Constanz bei den Verhandlungen über die Canonisation der hl. Brigitta von Schweden [2]). Aus einem edlen Geschlechte stammend und schon mit 14 Jahren an einen 18jährigen Jüngling verheirathet, gebar sie diesem 8 Kinder, worunter die hl. Katharina von Schweden. Ihr frommer Sinn schien sich in allen weltlichen Verhältnissen beengt zu fühlen, daher sie zuerst ihren Mann für dieselbe fromme Richtung zu gewinnen suchte; durch ihr Wort bewogen lernte er lesen, um die Tagzeiten der hl. Jungfrau beten zu können, gelobte Enthaltsamkeit — sie selbst hatte vorher schon dem zerstreuenden Einflusse der ehelichen Gemeinschaft durch Gebet vorzubeugen gesucht — machte mit ihr eine Wallfahrt nach Compostella zu dem hl. Jacob, und lebte nach der Rückkehr noch vier Jahre in einem Kloster. Er starb am 12. Februar 1344 [3]). Für gute Erziehung ihrer Kinder war Brigitta sehr bedacht; die Rathschläge an ihren Sohn [4]) sind vortrefflich; ihre Tochter musste mit ihr die Woh-

---

[1]) I, 52. „Quaeris quid agat hoc donum quod discretionem spirituum appellamus? Agit ut sapore quodam intimo et illuminatione quadam experimentali sentiat homo differentiam inter veras revelationes et deceptorias illusiones." — [2]) Ausführliche Mittheilungen über sie in den Act. SS. Monat October, Bd. IV, 368—560. — [3]) Act. SS. l. c. 393. — [4]) L. c. 403.

nungen der Dürftigen betreten, um zu lernen „Gott in den Armen und Kranken zu dienen“. Die Gluth des inneren Lebens machte sie beinahe fühllos gegen äusserlich auferlegte Peinigung und Beschwerden; sie schlief auch im strengsten Winter auf hartem Lager [1]), liess jeden Freitag brennendes Wachs auf ihren Leib träufeln und riss die Wunden wieder auf, wenn sie vernarben wollten, nahm die Gentiana ihres bitteren Geschmackes wegen häufig in den Mund [2]) und gestattete sich selbst in Italien während der heissen Monate nur auf Befehl ihres Beichtvaters einen Trunk frischen Wassers oder ein Bad [3]). Durch diese Lebensweise war ihr Organismus so afficirt und ihre Sensibilität so gesteigert, dass sie einen Excomunicirten oder einen lasterhaften Geistlichen schon von ferne am Gestanke erkannt haben soll [4]). Kirchengeschichtliche Bedeutung hat sie erlangt theils durch Gründung ihres Ordens, für den ihr Gott selbst die Regel dictirte [5]), theils durch den Ruf der ihr zu Theil gewordenen Offenfarungen. Christus selbst schickte sie im 42. Jahre ihres Lebens nach Rom [6]), wo sie 25 Jahre verweilte; in ihren letzten Lebensjahren finden wir sie wieder auf Wallfahrten; erst besucht sie auf eine Einladung des hl. Franz von Assissi die Portiunculakirche daselbst, dann geht sie auf göttlichen Befehl nach Amalfi zum Leibe des hl. Apostels Andreas, dann nach Neapel und Monte Gargano zum hl. Erzengel Michael, dann nach Bari zum hl. Nicolaus von Myra; gleich den anderen Heiligen, denen sie Besuche gemacht hat, erscheint ihr auch dieser und belehrt sie, dass sein Leib Oel träufle, weil seine Glieder so fügsam zum Dienste Gottes gewesen wie ein eingeöltes Werkzeug [7]); endlich schickt sie Christus ungeachtet ihres Alters 1371 noch nach Jerusalem [8]) und verleiht dort in der Grabeskirche ihr und ihren Begleitern, auch einigen verstorbenen Verwandten vollkommenen Ablass [9]). Die Visionen und Offenbarungen, die ihr auf dieser Wallfahrt zu Theil wurden, enthalten Nichts, was der fromme Glaube jener Zeit nicht bereits mit sich herumtrug, und lassen ihre Quelle, die durch das erregte fromme Gefühl in Mitleidenschaft gezogene Phantasie, nicht verkennen, wie sich auch in ihren die Kirche betreffenden Visionen der Eindruck der gesunkenen Zustände auf ihr Gott liebendes Gemüth kund giebt. Sie hat ihre Offenbarungen, die ihr Gott aus einer lichten Wolke sprechend gab [10]), erst in schwedischer Sprache aufgezeichnet und dann wurden

---

[1]) Act. SS. l. c. 403. — [2]) L. c. 491. — [3]) L. c. 507. „Als sie nur auf Befehl des Beichtvaters trinkt, sagt ihr Christus in einer Vision: „quid times mutare vitam? numquid bonorum tuorum egeo aut meritis tuis caelum intrabis?“ — [4]) L. c. 436. — [5]) 419. „Deus benedicto ore suo omnia istius regulae verba tam mirabiliter et in tam brevi tempore mihi indignae personae retulit, quod alicui homini hoc non sufficio enarrare.“ — [6]) 423. „Vade Romam, ubi plateae stratae sunt auro et rubricatae sanguine sanctorum, ubi propter indulgentias quas promeruerunt s. Pontifices orationibus suis compendium est ad coelum.“ — [7]) L. c. 440. — [8]) „Quid causaris de aetate? sagt ihr Christus, ego sum naturae conditor, ego possum infirmare et roborare naturam sicuti mihi placet....“ — [9]) 455. — [10]) 404. „Noli timere, ego sum omnium conditor non deceptor, non loquor propter te solum sed propter salutem aliorum. Tu eris sponsa mea et canale meum et audies et videbis spiritualia et spiritus meus remanebit tecum usque ad mortem....“

sie auf Befehl Christi in's Latein übersetzt, welche Sprache sie gleichfalls höherem Befehle zufolge erlernen musste [1]). Theilweise hatten diese Offenbarungen auch die Rückführung der Päpste von Avignon nach Rom zum Inhalte; Urban dem V. erklärte Brigitta, er werde sterben, wenn er Italien wieder verlasse [2]). Aehnliches schrieb sie an Gregor XI., der nach der Mittheilung Gersons [3]) noch vor seinem Tode, „den Leib Christi in Händen haltend, sich vor jenen Frauen und Männern in Acht zu nehmen rieth, die unter dem Scheine der Religion die Phantasien ihres Gehirnes aussprächen; solches Gerede habe ihn nach Rom und die Kirche in Gefahr eines Schisma gebracht." Man hat die Mittheilung Gersons in Zweifel gezogen; indessen der Verkehr Brigitta's mit Gregor, wie ihn die Bollandisten schildern [4]), lässt doch auf eine im Ganzen ähnliche Sachlage schliessen. Ihre Offenbarungen übergab Brigitta bereits an Urban V., von dem sie auch eine Approbation des von ihr gegründeten Ordens erhielt; 1377 wurden dieselben Gregor XI. vorgelegt, der sie den Cardinälen D'Aigrefeuille und De Luna wie dem Canonisten Martin de Salva zur Untersuchung überliess; unter Urban VI. wurde diese Untersuchung behufs der verlangten Canonisation der Brigitta wieder aufgenommen, und der Ruf derselben war bereits so gestiegen, das Fürsten sich in Rom Abschriften machen liessen, und Bonifaz IX. in der Canonisationsbulle erklärte: „sie habe in prophetischem Geiste Vieles vorhergesagt, von dem Einiges sich auch erfüllt habe." Allmälig wurde es sogar gefährlich, an die Wahrheit dieser Offenbarungen nicht zu glauben; ein Mönch wurde desshalb mit dem Schlagflusse, ein Leiziger Magister, der ihre Gültigkeit angriff, mit der Epilepsie, Andere mit dem Aussatze und sonstigen Uebeln bestraft [5]).

Auf der Synode zu Constanz wurde um eine Bestättigung der früheren Canonisation bei Johann XXIII. nachgesucht, der sie auch am 2. Februar 1415 verlieh. Dies regte die alten Bedenken über jene Canonisation, die 1381 schon Heinrich von Langenstein erhoben, wieder auf und führte zu einer neuen Prüfung ihrer Offenbarungen. Ein Actenstück dieser Prüfung besitzen wir in der am 28. August 1415 beendigten Abhandlung Gersons von der Prüfung der Geister [6]). Die Hauptsätze sind der eben erwähnten Schrift „von dem Unterschiede der wahren und falschen Visionen" entnommen, aber es ist hier noch ein neuer Canon für die Beurtheilung von Visionen und Offenbarungen aufgestellt, der, mit Strenge durchgeführt, allem visionären Wesen ein Ende machen würde. Es liege jetzt, bemerkt Gerson, eben so viel Gefahr darin, diese Offenbarungen zu bestättigen, als sie zu verwerfen. Denn falsche Offenbarungen bestättigen sei des Concils gewiss unwürdig; sie aber, nachdem sie

---

[1]) Act. SS. l. c. 406, 435. — [2]) 429. — [3]) De examinatione doctrinarum I, 16. — [4]) Revelat. s. Brigittae lib. IV, c. 140. „Nisi papa tempore et anno venerit praefixo (Brigitta starb 1373 zu Rom, Gregor kam erst 1377 dahin) in Italiam, terrae Ecclesiae dividentur in plures partes in manus inimicorum .... " — [5]) Act. SS. l. c. 408. — [6]) De probatione spirituum I, 37—48.

in einem grossen Theile der Kirche zu Ansehen gelangt, verwerfen, gehe nicht ohne Anstoss für den Glauben und die Frömmigkeit des Volkes ab. Selbst das Schweigen darüber sei bedenklich. So bleibe nichts als eine doctrinelle Prüfung, die aber mit vielen Schwierigkeiten verbunden sei. Doch solle man darauf sehen: ob diese Offenbarungen Etwas enthalten, was die durch die hl. Schrift und Vernunft vermittelte Erkenntniss überschreitet; wenn nicht, nun, dann seien sie falsche Offenbarungen, da Gott, was er einmal gesprochen, nicht wiederhole! (Job 33, 14). Es werde geradezu unerträglich, eine Vision um die andere als von Gott kommend gläubig annehmen zu sollen, das würde das Christenthum, das nach Gottes Willen einfach und leicht fasslich sein sollte, zu einer noch grösseren Last machen als das Judenthum. Aber eben weil man das Studium der hl. Schrift vernachlässige, darum neige sich ein grosser Theil der Christenheit diesen ohrenkitzelnden Offenbarungen zu; man bleibe im Nothwendigen unwissend, und hasche nach dem Entbehrlichen [1]). Alles was durch menschliche Kräfte geleistet werden könne, im Leben wie in der Lehre, von einer göttlichen Offenbarung erwarten, heisse mehr Gott versuchen als ihn ehren [2]). Noch später hat Gerson gewarnt, weiblichen Mittheilungen ohne die sorgfältigste Prüfung nicht zu vertrauen; denn Frauen seien den Verführungen wie Täuschungen zugängiger und würden leider oft durch das indiscrete Lob ihrer Beichtväter in ihren Schwärmereien bestärkt [3]). Allein die herrschende Wundersucht liess eine natürliche Betrachtung der Dinge nicht zu. Gerson selbst hat früher aus Rücksicht auf das Erbauliche die hier geäusserten Grundsätze nicht strenge befolgt. In einem Gutachten über das Leben und die Wunder der hl. Ermina hat er den in der Mystik bereits dargelegten Grundsatz wiederholt, es sei gegen die Gesetze des Verkehres, Anderen da nicht glauben zu wollen, wo eine Verletzung der Wahrheit nicht erkannt werde, und will, dass man im Zweifel, ob eine Wirkung einer natürlichen oder übernatürlichen Ursache zuzuschreiben sei, für das Wunder entscheide, vorausgesetzt, dass die Wahrheit der kirchlichen Lehre dadurch nicht leidet [4]), so dass im Ganzen die Kritik Gersons auch hier wieder die Grenzen der kirchlichen Anschauung nicht überschreitet.

Ueberblicken wir die gegebene Darstellung der mystischen Theologie Gersons, so wird es nicht schwer, über den eigentlichen

---

[1]) De probatione spirituum I, 40. „Perversum esset, ne dicamus vanum, visiones super visiones in immensum multiplicantes debere recipere tanquam ab ore Dei prolatas ac deinde certissima fide credendas. Sicque demum nostra fides nostraque religio quam Deus teste Augustino sub paucissimis voluit contineri sacramentis, rederetur plus absque ulla comparatione quam lex vetus onerosa. Hinc alia ratio, quod omisso divinarum scripturarum studio magna pars Christianorum ad has visiones ideo placentiores quia recentiores converterent oculos et aures prurientes ....“ — [2]) I, 41. „Dum aliquid fieri potest per humanam industriam, sit hoc in vita sit in doctrina, quare necesse est vel quaerere vel expectare divinam coelitus allocutionen? hoc tentationi Dei quam honorationi apparet similius.“ — [3]) De examinatione doctrinarum I, 15. — [4]) I, 84, 85. „Ubi dubium incidit de miraculo videtur divina omnipotentia magis honorari et christiana religio, pie attribuere ad mircaculum id quod evenit, quam obstinate a miraculo defendere ....“

Charakter derselben sich zu verständigen [1]). Wie wir gesehen haben (S. 304), ruht der practische Charakter der Theologie, in dessen Verwirklichung die theologische Reform Gersons aufgeht, auf dem erörterten Verhältnisse zwischen Wille und Glaube; durch die Busse soll nemlich der seit dem Falle verkehrte Wille erst geläutert und durch den geläuterten Willen der Geist für das höhere Licht der Offenbarung, den Glauben, erschlossen werden. Wer aber mit Erfolg Andere zur Busse und für den Glauben erwecken will, muss selbst den Frieden der Versöhnung und die Beseligung durch den Glauben in sich erfahren haben, denn, wie Gerson immer heraushebt [2]), ganz anders lehrt man das blos Gelesene und Gehörte, anders das selbst Erlebte, selbst Erfahrene. Darum will Gerson den Namen des Theologen nur Jenen geben (S. 305 Anm. 4), die nicht blos theoretisch mit dem Inhalte der hl. Schrift (des Glaubens) vertraut sind, denselben in der Form der blosen Vorstellung sich angeeignet haben, sondern die diesen Inhalt als treibenden Keim in ihr innerstes Leben aufgenommen und an der umgestaltenden Kraft desselben seine Wahrheit in sich erfahren haben. Dieses innere Erfahren, diese lebendige Erkenntniss des Inhaltes des Evangeliums nennt Gerson mystische Theologie (S. 311 Anm. 1), die mehr auf dem Wege bussfertiger Gesinnung — der Demuth vor und der Sehnsucht nach Gott — als durch forschendes Denken gewonnen wird, und durch diese Theologie wünscht er, dass die Scholastik sich ergänze und vollende, zu welchem Zwecke er eben ihren eigenthümlichen Gehalt, wie ihn das fromme Gefühl ausgesprochen, in die Sprache der Schule übersetzen will [3]). Indem er nun das Emporgetragenwerden des Geistes zu Gott durch reine Liebe als Wesen, die moralische Einheit des Geistes mit Gott als Ziel der mystischen Theologie ausspricht, hat er damit dieser Theologie einen überwiegend practischen, ethischen Charakter gegeben; rein aber hat er diesen practischen Charakter nicht durchgeführt. Denn wenn gleich die ekstatische Liebe als das Wesen der Mystik bezeichnet ist, so will er doch ein speculatives Element darin nicht ausgeschlossen haben; alle Liebe führt nach ihm eine Art Erkenntniss mit sich, ist von der wahren Contemplation untrennbar, so dass diese ohne Liebe den Namen Contemplation gar nicht verdient; ihre Erkenntniss ist vollkommener als jene der bloss wissenschaftlichen Theologie und

---

[1]) Eine im Ganzen sehr richtige Würdigung von Gersons mystischer Theologie hat Liebner in der erwähnten Beurtheilung (Stud. u. Krit. 1835. Heft 2 S. 277 u. f.) gegeben. Auch Jourdain hat unter dem Artikel „Gerson“ in dem Dictionnaire des sciences philosophiques T. II. p. 532—35 anerkennender über Gersons Mystik geurtheilt als in seiner erwähnten Abhandlung. — [2]) Z. B. Lectiones sup. Marc. IV, 210. „Difficile est, imo impossibile, ut qui viam virtutis bene operando nunquam ingressus est, nunquam expertus est scientiam declinandi pericula viae circumspiciendique insidias efficaciter docet illos (alios) quod nescit nec didicit quidem; proferet fortasse verba plurima de virtutibus quasi caecus de coloribus vel pica garriens disputabit, sed *longe aliter docentur lecta vel audita, aliter ea quae operibus et experientia cognovimus.*“ — [3]) Opp. I, 81. „Habens intentionem deducere ad notitiam familiarem et propriam Scholasticorum ea quae devoti homines de ea magis affectiva declamatione et figurativa locutione quam litteratoria proprietate tradiderunt.“

er stellt sie darum als eine durch Erfahrung gegebene Wahrnehmung Gottes dar (S. 328 Anm. 8), weil dieser Ausdruck ebensowohl Erkenntniss als Gefühl in sich schliesst. Allein wo es sich um nähere Bestimmung des Inhaltes dieser Erkenntniss handelt, erfahren wir nur, dass er durch Abstraction von allem Gegebenen und durch „Hinaustreten des Geistes in die göttliche Finsterniss" gewonnen wird; gleichwohl soll es nicht bei blos negativen Bestimmungen verbleiben, sondern das Wirken und Leiden der Seele in diesem Zustande der ekstatischen Liebe und Einigung als Erfahrung eine positive Erkenntniss gewähren, so dass die Mystik als ein auf innerer Erfahrung ruhendes Wissen den Namen der „Philosophie" gleich jedem auf Erfahrung basirten Wissen erhält. Der Nominalismus lässt es, wie wir gesehen, zu einer streng wissenschaftlichen Erkenntniss Gottes nicht kommen, sein Empirismus hat allem transcendenten Wissen unübersteigliche Schranken gesetzt. Diese Schranken will Gerson durch seinen idealen Empirismus heben, der sohin, bei seinem nominalistischen Standpunkte, beinahe dieselbe Bedeutung hat, welche das Postulat der practischen Vernunft in der kritischen Philosophie. Allein so wahr auch die Grundlage dieses Empirismus ist, das dem Geiste immanente Bewusstsein und die davon untrennbare Liebe Gottes, und so gross das Verdienst Gersons bleibt, die Theologie seiner Zeit wieder an das Studium der Thatsachen des Bewusstseins gewiesen zu haben, die Art, wie er auf dieser Grundlage weiter baut, führt nothwenig zu Abwegen. Nicht nur, dass er von der subjectiven Gewissheit, welche die innere Erfahrung begleitet, auf die objective Wahrheit aller Aussagen des frommen Gefühles über gemachte innere Erfahrungen schliesst, und darum für diese Aussagen Glaube verlangt, wenn ihnen nur ein reines Leben und Widerspruchslosigkeit mit der kirchlichen Lehre als Bürge zur Seite steht, nicht genug scheidend zwischen jenen inneren Erscheinungen der Frömmigkeit, die im Wesen des religiösen Gefühles liegen und darum unter denselben Verhältnissen immer sich bilden, und jenen, die auf einer Eigenthümlichkeit der Begabung (Individualität) oder gar auf einer psychischen oder physiologischen Abnormität beruhen, so dass Subjectives und Objectives ineinander fliessen, selbst der Versuch, diese inneren Erfahrungen des frommen Gefühles in die Sprache begrifflichen Denkens zu übersetzen, sie damit zu einem System zu verknüpfen und ihnen eine Stelle im Gebiete der theologischen Wissenschaft zu sichern, zeigt sich unter den gegebenen Voraussetzungen als unausführbar. Denn einmal, wie Gerson bemerkt (S. 352 Anm. 1), lässt sich das Gefühl überhaupt durch Worte oder Begriffe nicht wiedergeben, und dann fällt die auf dem Höhepunkte des frommen Gefühles, in der ekstatischen Liebe gewährte Erkenntniss, nicht mehr in die Sphäre des selbstbewussten Denkens, da die Seele ausser sich gekommen in die göttliche Finsterniss eingegangen ist. Wenn gleichwohl diese durch das Gefühl erlangte Erkenntniss Gottes als eine vollkommnere bezeichnet wird, als jene durch die speculative Theologie (im Gersonischen Sinne) zu Stande gekommene, wie ein demüthiges Gott liebendes Gemüth höher stehe als ein an Erkenntniss reicher aber liebeleerer

Geist, so ist allerdings in dieser Beziehung der Vorzug jener Erkenntniss nicht zu bestreiten; aber hier ist auch nicht mehr von der Erkenntniss als solcher die Rede, sondern von ihrem Verhältnisse zum erkennenden Subjecte, und mystisches und wissenschaftliches Erkennen verhalten sich dann nur wie ein in der innersten Gesinnung wurzelndes und in entsprechende Lebensgestaltung übergegangenes Wissen zu einem blos durch Reflexion gewonnenen und in der Vorstellung festgehaltenen Wissen. Die Erfahrungserkenntniss der Liebe als solche verliert dadurch bezüglich ihres Inhaltes ihren specifischen Charakter, der überhaupt nur dann behauptet werden kann, wenn man nachzuweisen vermag, dass die vom Gefühle erzeugte oder getragene Vorstellung den Charakter der Unmittelbarkeit besitzt, und nicht auf mehr oder weniger bewusste Weise bereits vermittelt ist, und dass das Gefühl den Inhalt der geweckten Vorstellung wirklich erweitere und nicht blos ihm einen höheren Grad subjectiver Gewissheit verleihe, die nur meistens bei einem überwiegenden Einflusse des Gefühles auf das gesammte geistige Leben den Anschein objectiver Gewissheit erhält. Diesen Nachweis hat Gerson nicht gegeben und es bleibt somit zwischen beiden Erkenntnissarten nur der äussere, blos in das Subject fallende Unterschied eines durch innere Erfahrung lebendig vermittelten und eines blos im Begriffe vollzogenen Erkennens, oder vielmehr, da der gesammte Inhalt des in Frage stehenden Erkennens mit dem Inhalte des Glaubens zusammenfällt, eines lebendigen und todten Glaubens. Damit wäre wohl der praktische Charakter der mystischen Theologie ausser Zweifel gesetzt, aber zugleich auch ihr theoretischer, vielmehr ihr theosophischer, abgestreift. Sie wäre aus einem Erbtheile einzelner Auserwählten ein Gemeingut aller Gläubigen geworden, und nicht mehr ein nur Einzelnen zugängiges Geheimniss der göttlichen Gnade, sondern eine Allen vorgelegte Aufgabe der christlichen Liebe.

Dieses liegt nun offenbar nicht in der Absicht Gersons; seine ganze Theorie der Mystik, der Nachweis, durch welche Seelenkräfte und in welcher Form der mystische Process vor sich geht, die Annahme, dass die Gabe der Contemplation eine ausserordentliche Gnade ist, die man auch ohne Liebe haben kann, gleich der Gabe der Prophetie oder des Glaubens (S. 349, A. 2), endlich die specielle Berufung und Begabung, die er als Bedingung für den Eintritt in den Kreis des mystischen Lebens stellt, sprechen dagegen. In letzterer Beziehung hält er mit dem ganzen Mittelalter den Unterschied zwischen dem activen und contemplativen Leben fest und erlediget auf der Grundlage dieses Unterschiedes die Einwendungen, die gegen das contemplative Leben gemacht werden. Die Art, wie Gerson diese Einwendungen widerlegt, zeigt gleichfalls, wie sehr er bemüht ist, der mystischen Theologie ihre eigene Sphäre zu sichern. Man sagt nemlich, der Contemplative nütze nur sich und Niemand anders [1]). Allerdings, bemerkt Gerson, nützt er sich durch das

[1]) De monte contemplat. c. 26 — 29. III, 562 — 63.

contemplative Leben mehr und wird Gott wohlgefälliger als durch das active und das reicht aus, jenen Einwand niederzuschlagen. Denn nächst Gott habe ich Niemand mehr (plus) zu lieben als mich selbst, mehr, als die ganze übrige Welt; darum muss ich jene Lebensweise vorziehen, in welcher ich Gott mehr gefallen kann, und nicht jene, in welcher ich, indem ich mich um das Heil eines Anderen mühe, vielleicht an meinem eigenen Schaden leide. Jedoch gilt dieses nur, wenn ich nicht durch Pflichten, wie Prälaten, Beamtete, bereits an die active Lebensweise gebunden bin, sondern es mir noch völlig frei steht, die eine oder die andere zu wählen. Dann aber nützt der Contemplative auch Anderen, einmal durch sein Beispiel, indem er durch die Erscheinung seines gesammten Lebens zeigt, dass man Gott über Alles lieben und um alles Andere als eitel sich nicht kümmern solle, und dann durch sein Gebet, in dem Gott um seinetwillen Anderen grossen Segen, z. B. einem Reiche den Frieden verleiht [1]); und wer den Vorrang der geistlichen Güter vor den leiblichen erwägt, dem muss es klar sein, dass die Kirche durch das fromme Gebet eines einzigen Contemplativen mehr Nutzen hat, als durch die Dienste von Hunderten, die im activen Leben nur um die leiblichen Bedürfnisse Anderer sich kümmern. Wird daher einer durch den hl. Geist zum contemplativen Leben angespornt, so kann er ohne Tadel dem activen Leben entsagen, ausser wo der Gehorsam gegen Obere oder die Nothwendigkeit seiner Hilfe für Andere dieses hindern. Der zweite Vorwurf, das contemplative Leben führe zu Versuchungen im geistigen Leben, welche die Kräfte des Menschen zu übersteigen scheinen, entkräftet Gerson mit der Bemerkung, dass, wer die Gnade für dieses Leben erlangt habe, unrecht handeln würde, wollte er sie nicht dem Willen Gottes gemäss gebrauchen. Den dritten Vorwurf, Viele seien durch das contemplative Leben getäuscht worden, geistig erkrankt und in Schwermuth gefallen, giebt Gerson zu. Uebrigens habe auch das active Leben seine Täuschungen und Verirrungen und die Kinder der Welt seien nur zu geneigt, den Frommen den Vorwurf der Thorheit zu machen, weil sie die Herrlichkeit und Süssigkeit des contemplativen Lebens nicht kennen. „Der vernünftigen Natur des Menschen sei es entsprechender, den Geist in der Erkenntniss, den Willen in der Liebe zu bethätigen, als sonst wie. Diejenigen führen daher nur ein wahres und volles Leben, welche durch die Speise und den Trank der Contemplation sich nähren, und nicht jene, die gleich den Thieren in sinnlicher Annehmlichkeit oder blos äusseren Diensten ihr Leben hinbringen.“ [2]) An sich betrachtet also ist das

---

1) Auch sonst legt Gerson grossen Werth auf das Gebet des Frommen, z. B. de consol. theolog. I, 165. „Tolle orationes timentium Deum, quid proderit obsecro labor fatigantium se vel praedicando vel monendo vel corrigendo? Quis nesciat vitia efficacius oratione vinci?“ — 2) „Veraciter et quasi soli totales vivere dicuntur, qui in contemplatione nutriuntur cibo tali atque potu et non illi qui suas animas ac vitam non plus levant ad coelestia quam bestiae, ipsi enim comedunt et bibunt, ipsi gaudent et laetantur, rident atque levitatibus insistunt, ipsi sua corpora vexant, sicque suo modo faciunt ut bestiae. Sed forte objiciunt, quia auxiliantur aliis per labores suos.

contemplative Leben das höchste, aber, wie wir schon vernommen (S. 263), hält er demungeachtet im Hinblicke auf die Bedürfnisse der Menschheit jene Lebensweise für die beste, welche nach dem Beispiele Christi beide Momente, das active und contemplative in sich einigt, wie dieses besonders bei den Prälaten der Kirche der Fall sein sollte.

Ist aber das contemplative Leben nicht unter allen Verhältnissen mit dem activen Leben vereinbar, fordert es meistens ein Aufgeben des letztern, so kann es auch nicht als völlig gleich betrachtet werden, mit dem lebendigen Glauben, mit der christlichen Liebe, mit der christlichen Frömmigkeit, weil diese Tugenden Allen und zu jeder Zeit und in allen Verhältnissen zu bethätigen möglich ist. Wenn dennoch auch der Unwissendste, wenn er nur Glaube, Hoffnung, Liebe besitzt, für das contemplative Leben befähiget sein soll, so kann dieses keinen andern Sinn haben, als, es ist in und mit dem gläubigen, hoffenden, liebenden Sinn des Christen schon die wesentliche Bedingung jener moralischen Einigung mit Gott und daher jenes „Gotterfahrens" gesetzt, das in der ekstatischen Liebe sich nur in vollendeter Weise verwirklicht. So erklärt sich der eigenthümliche Charakter der mystischen Theologie Gersons. Bei der grossen Neigung, die Gerson für ein contemplatives Leben in sich trägt, ist er selbst nichts weniger als eine mystische Natur, und so klar er uns über ekstatische Zustände und die Geheimnisse der liebenden Seele zu berichten weiss, weniger aus persönlicher Erfahrung hat er diese Kenntniss geschöpft, als aus dem vergleichenden Studium der mystischen Schriften Anderer. Die traurigen Verhältnisse der Kirche wie seines Vaterlandes nehmen seine ganze Theilnahme wie seine ganze Thätigkeit in Anspruch, und gestatten ihm ungeachtet seiner zurückgezogenen Lebensweise und eines äusserst strengen Haushaltens mit der Zeit doch nur momentan seinem contemplativen Zuge zu folgen. Seine Lebensaufgabe lag weder in einer Fortbildung der mytischen noch der scholastischen Theologie; sondern darin, die Theologie wieder in ihre rechte Stellung zum Leben zu bringen, indem er ihr den Charakter einer auf Erfahrung ruhenden Wissenschaft gab. Diese Aufgabe brachte es mit sich, den Theologen seiner Zeit den reichen Schatz innerer Erfahrungen, wie ihn das in Gott verborgene Leben edler Seelen darbot, zugängig zu machen, nicht nur damit sie selbst dadurch zu einem Streben nach dieser verborgenen Weisheit Gottes entzündet, sondern auch für ihr Wirken auf das Volk, für die Predigt der Busse und des Glaubens dadurch mehr befähiget würden. Dieses ist der Sinn seiner Vereinbarung (concordare) der mystischen Theologie mit der scholastischen, die er nur von der Aeusserlichkeit und Leerheit ihrer logisch-metaphysischen Speculation abwenden, und ihr durch die Erfahrung göttlicher Liebe mehr Tiefe und wahres Leben zuführen, aber nichts weniger als „verdrängen" will. Diese

Ita etiam faciunt equi et asini et interdum amplius, quamquam hoc ipsum laudabile est ei qui nescit et non potest amplius et qui implet hoc fideliter ad bonum finem et intentionem scilicet ad serviendum Deo et subveniendum alteri ...."

praktische Tendenz der mystischen Theologie Gersons erklärt es auch, warum Gerson, ausgehend von der nur idealen Differenz der Seelenvermögen und der Gegenseitigkeit ihres Wirkens (S. 335. A. 3) jede genaue Grenzbestimmung zwischen den beiden Gebieten des Erkennens und Fühlens vermeidet und sich weder ausschliessend der Speculation noch der Contemplation überlässt, sondern überwiegend der Reflexion. Es liegt dieses auch in dem Verhältnisse, in welchem sich Gerson rücksichtlich des Inhaltes seiner mystischen Theologie zu seinen Vorgängern befindet. Erläutern wir uns dieses nur in Bezug auf Richard von St. Victor. Bringen wir die beiden auf dem Areopagiten ruhenden Sätze von der Nothwendigkeit der Negation aller endlichen Vorstellungen, um zu einer reinen Gotteserkenntniss zu kommen, sowie von der eigentlichen Unaussprechlichkeit des in der Ekstase gegebenen Gotterfahrens in Abzug, so sind die Grundgedanken der mystischen Theologie Gersons diesem ausgezeichneten Theologen entnommen, in welchem sich Speculation und Contemplation in seltenem Gleichmasse durchdringen. Vor allem die psychologische Seite, die Einheit der Seele und ihrer Kräfte [1]), die beiden Grundvermögen der Seele, ratio und affectio [2]), die drei Kräfte des Erkenntnissvermögens, imaginatio, ratio, intelligentia [3]), nur mit dem Unterschiede, dass Gerson Consid. IX. der imaginatio die sensualitas substituirte, während er sie Consid. XXI. beibehält; endlich die drei Formen der Erkenntniss, cogitatio, meditatio und contemplatio, sowie der Begriff derselben und ihr Verhältniss zu einander [4]). Dann der Satz von dem hohen Werthe der Erfahrungskenntniss, mit dem die mystische Theologie Gersons steht und fällt [5]). Wenn Gerson die Liebe den Anfang und das Ende des contemplativen Lebens nennt und in der Theologie den Lehrer als den besseren erklärt, der Gott mehr liebt [6]), so ist auch diese Bedeutung der Liebe bereits von Richard ausgesprochen. Ohne Liebe wird Niemand, der der Liebe fähig ist, selig [7]), sie ist nicht eine Tugend, sondern die Macht zu allen Tugenden [8]), durch sie erhält das Geringste Werth, ohne sie hat die grösste That keinen [9]); sie hat in sich ein unendliches Streben und ihr Können erreicht nie die Höhe ihres Willens, weil es Gott selbst ist, der sich ihr zur Speise gebend

---

[1]) De exterminatione mali, l. c. I, p. 33. — [2]) De praeparat. animi, c. 3; I, 179. — [3]) De contemplat. lib. I, c. 6. I, 232. — [4]) Ibid. lib. I, c. 3, p 229; c. 4, p. 230 und lib. III, c. 9, und de exterm. mal. I, 24. — [5]) De eruditione hominis interni lib. I, c. 2. I, p. 74. „Nil melius, nil certius nihilque sublimius animus agnoscit quam quod per experimentum didicit, et forte hic est proprius atque praecipuus et omnino sublimissimus humanae animae discendi modus, quando aliquid proprio experimento probamus.“ und lib. II, c. 18, p. 139. „Parva et parum certa est illa scientia quam non adjuvat et confirmat rerum experientia.“ — [6]) De monte contemplat. c. 10, III, 549. — [7]) De potestate solvendi et ligandi c. 19, I, 518. — [8]) De gradibus caritatis c. 1; I, 542, 43. „O magna virtus caritatis quae vocas ea quae non sunt tanquam ea quae sunt! O virtus fortis, quae neminem spolians omnia rapis, omnia facis tua et nemini aufers sua, dum bonum quod in alio diligis diligendo acquiris! Et fieri quidem potest ut frustra agas bonum quod operaris, ut autem ego frustra diligam fieri omnino non potest. — Non tam virtus potius quam virtutum potentia dicenda est, eo quod ab illa omnes accipiunt ut vere virtutes sint. Haec vita fidei et robur spei et omnino intima vis et medulla virtutum.“ — [9]) Ibid. c. 3, p. 547.

ihren Hunger, ihr Verlangen weckt; von ihr kann Niemand wahrhaft sprechen, der sie nicht erfahren hat [1]). Wenn Gerson die mystische Theologie auch das vollkommene Gebet, die wahre Andacht, nennt, so finden wir den Grund dafür gleichfalls bei Richard, welcher der Andacht die Hauptwirkung der ekstatischen Liebe, das Ein Geist werden mit Gott beilegt [2]). Selbst endlich der bussfertige Sinn, als läuternde Vorbedingung für das contemplative Leben, ist bereits in dieser Bedeutung von Richard herausgehoben [3]).

Indem Gerson den Inhalt der mystischen Theologie als einen gegebenen und von ihm seiner Substanz nach als wahr erkannten aufnimmt [4]) und seinem Zwecke entsprechend verarbeitet (deducentes, wie er sagt [5]), ad communem intelligentiam et philosophiam hanc sapientiam) treten Speculation und Contemplation vor der aussondernden, vergleichenden, zusammenstellenden Thätigkeit der Reflexion zurück. Dadurch ist die klare, gemessene, übersichtliche Haltung seiner Darstellung bedingt, die namentlich seinen populär mystischen Schriften einen Werth und eine Nutzbarkeit für den Gebrauch Seitens der Laien giebt, gegen welche die verwandten Arbeiten der deutschen Mystiker weit zurücktreten, wiewohl sie nach anderen Seiten vor der Gersonischen Darstellung entschiedene Vorzüge besitzen. Denn nicht nur ist der „Entselbstungs-“ und „Vergottungsprocess der Creatur“ in der deutschen Mystik häufig in einer die Persönlichkeit in ihrer Existenz bedrohlichen Weise gezeichnet, sondern der Spiritualismus Eckarts und Taulers führt auch mehr zu einer Indifferenz gegen den kirchlichen Verband als zu einer lebendigen Theilnahme an dem Wirken und Leiden der Kirche. Dagegen bei Gerson, wie bereits bemerkt, die kritische Thätigkeit vorzugsweise auf Ausscheidung alles dessen gerichtet ist, was, wäre es auch nur durch seine Form, die Wahrheit des Glaubens und die Selbständigkeit des sittlichen Lebens gefährden könnte. Er giebt keinen Gedanken der Mystik auf, selbst den nicht von der Rückkehr der Dinge in Gott [6]), aber

---

[1]) Ibid. c. 2, p. 545. „O bone Deus, quem amare edere est, quomodo amantes te sic reficis ut magis esuriant, nisi quia tu simul cibus es et esuriens? Et qui te non gustavit te prorsus esurire nescit. Ad hoc ergo cibas ut esurire facias . . .“ — [2]) De eruditione lib. II, c. 18, I, 133. „Perpende quanta sit virtus verae devotionis quae filium Dei facit, quae animum humanum Deo conjungit et cum eo quasi unum spiritum efficit . . .“ — [3]) De contemplat. lib. IV, c. 6. I, 288. — [4]) Von grossem Interesse, auch bezüglich des Werthes der Mystik im Heilsprocesse, sind die Worte Gersons: de elucidatione scholastica theolog. myst. III, 428:

Conscius est animus meus, experientia testis,
Mystica quae retuli dogmata vera scio.
Non tamen idcirco scio me fore glorificandum,
Spes mea crux Christi, gratia, non opera.

[5]) Ibid. III, 425. — [6]) De simplificat. cord. III, 461. „Sicut res, dum emanant a Deo et consequenter dum se diffundunt, sicut in sole conspicimus, fit progressus ad particulariora et grossiora, quae plus habent materialis conditionis, sic in reditu ad Deum qui fit *per hominem contemplativum* reducendo similitudines rerum primo conceptas in sensibus ad intellectualem puritatem, fit abstractior et universalior reductio ad unitatem et quandam immaterialitatem . . .“

er ist bemüht, ihm die idealistisch-pantheistischen Dornen in usum Delphini — wenn man dieses Verfahren scharf bezeichnen will — abzustreifen. Hierin liegt auch der Grund, warum wir bei Gerson jene Tiefe und jugendliche Reinheit des Gefühles nicht suchen dürfen, welcher die deutsche Mystik ihren Zauber und ihre Macht über den Leser verdankt. Die Besonnenheit der Reflexion, welche zunächst nur auf einen möglichst allgemeinen Gebrauch der mystischen Theologie, als einer Schule wahrer Frömmigkeit, sieht, giebt bei Gerson den Zügel nicht aus der Hand, und lässt es bei aller Lebendigkeit des Gefühles nur zur frommen Affection (Empfindung) kommen.

Durch die practisch-kritische Richtung der mystischen Theologie Gersons wird nun auch sein Verhältniss in dieser Beziehung zu den Victorinern und Bonaventura klar. Gemeinsam ist Allen, dass ihre mystische Theologie auf dem Grunde der kirchlichen Lehre sich erhebt, ohne einen Gegensatz zur Schule bilden zu wollen. Während aber bei den Victorinern der Inhalt eine Vertiefung durch die speculative Contemplation erhält und in dieser Vertiefung unmittelbar das gesammte innere Leben ergreift, ist bei Bonaventura dieser Inhalt durch die aristotelische Dialectik vermittelt und die stete Beziehung des Erkannten auf das Gemüth eine bewusste und beabsichtigte [1]). Bei Gerson erhält die mystische Theologie, als ein auf innerer Erfahrung ruhendes Wahrnehmen Gottes, wieder den Charakter der Unmittelbarkeit wie bei den Victorinern, aber entsprechend dem practisch-kritischen Zwecke eine zwar systematische aber ihr Wesen nicht erschöpfend ausprägende Form [2]), so dass sie gleichsam als ein Mittleres erscheint zwischen einer Geheimlehre des inneren Lebens und einer blosen Disciplin der practischen Theologie, ein treues Bild der zwischen der Neigung zu dem Gottesfrieden des contemplativen Lebens und zu einflussreichem äusserem Wirken getheilten Natur Gersons.

Wir kehren nun wieder zu Gersons kirchlicher Wirksamkeit, zunächst als Prediger, zurück.

[1]) Mehr blos durch die Form hat Liebner l. c. 285 dieses Verhältniss in gleicher Weise bestimmt. — [2]) Gerson ist sich dessen selbst bewusst: III, 425. „Consone loqui voluimus Philosophis et scholasticis theologis talia, quae non abhorrent a suis traditionibus et scholis; et si effectum est qualicunque ex parte judicium sit legentium et gloria Deo, si vero nequaquam, ignosce tu Deus et tui!“

Achtes Capitel.

Gerson als Prediger.

Mit der Verweltlichung des kirchlichen Lebens und der äusserlichen logisch-metaphysichen Richtung der Theologie stand im engsten Zusammenhange der Verfall des Predigtamtes. Ausser den Gliedern der Mendicanten-Orden widmeten sich nur Wenige, meistens arme Theologen, diesem Berufe. Aber die Art, wie sie sich ihrer Aufgabe erledigten, führte zu der Ueberzeugung, es werde noch eher zu viel als zu wenig gepredigt, und das kirchliche Interesse fordere eine grössere Beschränkung der Predigt wie der Prediger [1]). Bei den Pfarrern erklärte sich Gerson zufrieden gestellt, wenn sie nur in der einfachsten Weise dem Volke das Nothdürftigste über die zehn Gebote, über die drei theologischen und die anderen Tugenden, über die Hauptsünden und die Artikel des Glaubens mitzutheilen vermöchten [2]), und mehr verlangte er auch nicht von den Mendicanten, da sie Jeden, der nur zwei Worte ohne Anstoss vortragen könne, auf die Kanzel schicken [3]). Allein auch dieses Wenige wurde nicht in entsprechender Weise geleistet; namentlich huldigten die Mendicanten vielfach aus Gewinnsucht dem Hange des Volkes zum Aberglauben und erregten durch unverständiges Lärmen gegen kirchliche und politische Obern Unzufriedenheit [4]). Viele schrieben ihre Predigten aus fremden Arbeiten zusammen oder memorirten gleich Anderer Predigten [5]), ohne darauf zu sehen, ob der Inhalt überhaupt nur für die Zuhörer geeignet sei, da sie in dem Haschen nach Beifall mehr darauf sähen, was gefallen, als was zum Heile dienen könne [6]). Der Episcopat, wie er in der überwiegenden Mehrzahl seiner Glieder factisch sich des Predigtamtes begeben, hatte auch den Sinn für die Bedeutung desselben im kirchlichen Leben verloren und sein Augenmerk beinahe ausschliessend auf das „Regieren“ im Geistlichen und Weltlichen gerichtet. Aber dem Volke, in den höheren wie in den niederen Ständen, blieb die Predigt auch in ihrer Verkommenheit ein kirchliches Kleinod, und Gerson hatte seine einflussreiche Stellung vorzugsweise dem Rufe zu danken, den er schon während seines theologischen Studiums als Prediger genoss.

---

[1]) Sermo de officio pastorum II, 545, und Lect. II. contra van. curiosit. I, 106. „Expediret pauciores esse aut electiores praedicatores verbi Dei ad populum, qui non adulterarent verbum Dei modis vitiosissimis praedicandi. Si enim res omnium difficillima, arduissima et sanctissima commissa est passim multis insciis, incompositis, dissolutis, quid mirum si scandala potius in audientibus et praedicantibus quam aedificatio solida suscitentur?“ — [2]) Sermo contra bullam Mendicantium II, 437. „Curati non obligantur subtiliter aut curiose praedicare, sed *sufficit grosso modo rudique Minerva* praecepta Dei dicendo ....“, ferner de statu curatorum II, 534. — [3]) Sermo in Concil. Rhemensi II, 548. — [4]) Ibid. und de statu privilegiatorum II, 537. — [5]) De laude scriptorum II, 695. — [6]) Adversus superstitionem in audiendo missam II, 522. „Praedicator verus non applausum suum quaerit sed populi profectum, nec attendit quid delectet inutiliter sed quid proficiat salubriter ....“

Er fühlte auf's Lebendigste den geistigen Hunger des Volkes und bot seine Kräfte zur Stillung desselben dar.

Sehen wir zuerst, welche Anschauungen Gerson vom Predigtamte hatte. Die Predigt war ihm der schwierigste und verantwortlichste Act im geistlichen Leben; sie sollte die Seele durch Mittheilung der Wahrheit vom ewigen Tode befreien und ihr Speise des ewigen Lebens geben, darum nicht blos belehrend, sondern zugleich ergreifend sein, so dass im Hörer ein Missfallen an seinem bisherigen Treiben und eine Umwandlung seines Lebens erfolge [1]). Dass man, während Pythagoras sogar für politische Leitung eines Volkes Keinen für geeignet halte, der nicht eine vollkommene Selbstbeherrschung errungen, eine so wichtige Sache, wie die Predigt unsittlichen und unreifen Naturen anvertraue, die oft noch tiefer als das Volk stünden, darin fand er einen Grund mit des Verfalles des gläubigen Lebens [2]). Besonders sah er bei den Mönchen darin den Anlass eines verderblichen Wirkens auf das Volk, dass ihre Jünglinge, die erst noch die christliche Tugend zu erringen, die Leidenschaften ihrer Jugend niederzukämpfen und in tieferer Betrachtung der Wahrheit sich zu üben haben, ohne Weiteres sich erkühnen, jenes Werk zu üben, welches die grösste Vollendung erfordert, die Predigt [3]). Der Bedeutung und Schwierigkeit des Predigtamtes entsprechen die Anforderungen, die Gerson an den Prediger stellt [4]). Zuerst verlangt er die Gabe eines schnell fassenden und gewandten Geistes und einer Beredtsamkeit, die eben so kräftig als milde, in reicher Fülle die Gedanken spende, aber zugleich mit Maas und Umsicht verfahre, damit der kostbare Saame des göttlichen Wortes, aus dem Kinder Gottes erzeugt werden, seinen Werth und seine Kraft nicht verliere. Dann soll der Prediger eine genaue Kenntniss der hl. Schrift und der moralischen Disciplinen besitzen. Denn das Wort des Predigers ist ohne Kraft und Wärme, wenn es nicht von dem Worte Gottes durchglüht und belebt ist, das da ist voll Leben und Macht und eindringender als ein zweischneidiges Schwerd. Doch zeigt sich diese Kenntniss der hl. Schrift nicht in den Massen aus dem Zusammenhange gerissener Citate, die höchstens zu eitler Schaustellung dienen [5]), sondern in der Umsicht, mit welcher der Prediger das Schwerd des göttlichen Wortes handhabt. Denn die um den Prediger versammelten Zuhörer haben sehr verschiedene geistige Bedürfnisse, oft so entgegengesetzter Art, dass, was den Einen heilt, dem Andern schädlich wird; und nun in Darlegung der göttlichen Gebote und Pflichten immer die richtige Mitte zu treffen, ist eine Gabe, wie sie kaum Einer aus Tausenden besitzt. Ausserdem sind einzelne Zuhörer so

---

[1]) II, 545, und Sermo Dominica palmar. III, 1111 u. 1113, und Sermo alius de Spiritu s. III, 1265. — [2]) Lect. sup. Marc. IV, 210. „Haec est proh dolor causa non mediocris, quare tot populi deserunt iter verum et ambulant per vias tenebrosas, difficiles et asperas. Ductor nempe rarus est, qui rectas facit ante eos semitas, sed sicut populus ita et sacerdos et utinam non deterior, turpior et perditior sacerdos quam populus . . . .“ — [3]) Censura contra bullam Mendicantium II, 444. — [4]) Cf. Sermo in Concil. Rhem. II, 545—47. — [5]) Lect. sup. Marc. IV, 204.

stumpfsinnig im Auffassen und Verstehen, dass kaum die breiteste Erklärung und Wiederholung ihnen zum Verständnisse genügt, während Andere so leicht fassen, dass jedes Verweilen bei der Sache sie anwidert; überhaupt hat der Prediger immer nur wenige aufrichtige Zuhörer, die nur das hören, was gesprochen wird, die Meisten hören nur, was sie eben zu hören wünschen, und verbreiten dann das vermeintlich Gehörte aus Hass oder Dummheit weiter. Neben der Kenntniss der hl. Schrift darf dem Prediger auch eine reiche Erfahrung nicht fehlen, nicht blos bezüglich des Lebens im Allgemeinen sondern rücksichtlich des Charakters der einzelnen Stände seines Volkes. Und wie von dem äusseren, muss er auch von dem inneren Leben des Geistes und seinem Frieden eine persönliche Erfahrung gemacht haben, denn wie kann er Andere für das Ewige entzünden, wenn er selbst kalt dagegen ist[1])? Endlich ist dem Prediger ein musterhaftes Leben und reiner Wandel „in Mitte eines verdorbenen Geschlechtes“ unentbehrlich, nicht nur weil er überhaupt nicht Andere zur Tugend anleiten und vor der Sünde mit Erfolg warnen kann, wenn er die Kämpfe und Gefahren des christlichen Lebens nicht aus eigener Erfahrung kennt[2]), sondern auch weil ein lasterhafter Prediger bei der Macht des Beispieles durch sein Leben mehr niederreisst als durch sein Wort aufbaut. Kein Laster soll daher an ihm haften, namentlich nicht Habsucht und Wohllust, weil diese vor Allem sein Ansehen untergraben. Diese Reinheit des Charakters ist auch eine sichere Bürgschaft für die Standhaftigkeit des Predigers, denn er darf sich weder durch Ehre noch durch Schmach aus der rechten Bahn bringen lassen; Sache der Frauen und knabenhaften Charaktere ist es, sich vor jedem Unrechte und jeder Besorgniss eines zeitlichen Schadens wie ein Rohr vor dem Winde zu beugen. Nach diesen Anforderungen ist die Frage unschwer zu erledigen, ob denn das Predigtamt wirklich so leicht sei, dass man es auch dürftig Begabten überlassen könne. Denn gerade das, womit gewöhnliche Prediger den Mangel an Begabung und ausreichender Vorbildung für das Predigtamt zu ersetzen suchen: nemlich Aufstellung von allgemein gehaltenen Sätzen, Geltendmachen eines rücksichtslosen sittlichen Rigorismus, Herunterreissen der sittlichen Gebrechen einzelner Stände u. s. w. schliesst Gerson von der Predigt aus. Nicht leicht, sagt er, soll sich der Prediger erlauben, einen Act oder eine Unterlassung sofort als schwere Sünde zu bezeichnen; dadurch reisse er den Menschen nicht aus dem Pfuhle der Sünde, sondern stürze ihn nur tiefer hinein; Keiner habe das Recht, das Joch Christi zu erschweren; sollten auch einige Zuhörer die mildere Haltung des Predigers missbrauchen, die Besseren würden es dankbar anerkennen[3]). Gerson selbst erregte bisweilen durch

---

[1]) II, 546. „Exigitur gustatio spiritus per contemplationem, alioquin ceteros accendere ad aeternorum desideria qua fronte praesumpserit, si frigidus in se tòtus et algidus permanserit?“ — [2]) Lect. sup. Marc. IV, 210. — [3]) De vita spirituali III, 44, 45. „Quid expedit amarius graviusque illud reddere jugum Christi quod suave est et onus ejus leve? Nam et si contemptus ex hac laxatione et dulcedine apud quosdam improbos major oriatur, „habentes velamen malitiae libertatem“ (I. Petr. 3, 16.), ast apud alios bene institutos gratiarum resonabunt actiones....“

Milderung herkömmlicher Satzungen Anstoss und musste sich vertheidigen [1]) Im Betreffe der Rüge gegen die Fehler einzelner Stände legt er es den Predigern als Pflicht auf [2]): niemals gegen die höheren politischen und kirchlichen Stände vor dem Volke zu predigen, weil dieses dadurch nur zur Empörung, zu Murren und Verleumdung, nie aber zum Gehorsame, zur Geduld und zur Liebe gegen die Obrigkeit bewogen werde; denn selten nur habe es Einsicht in die obwaltenden Verhältnisse und sei meistens schon im Voraus gegen den Einen oder Anderen seiner Oberen eingenommen. Dagegen sollen aber auch die Prediger niemals in Gegenwart der kirchlichen oder politischen Obrigkeit gegen das Volk predigen, weil Vielen dieser Herren Hochmuth und Tyrannei angeboren sei [3]). Aus gleichem Grunde soll der Prediger vor dem Volke nicht gegen die Gebrechen des Clerus predigen. Ferner soll der Prediger in seinen Vorträgen an das Volk nicht gegen die Kleidung und den Schmuck der Frauen auftreten, da dieses in der Regel sich als nutzlos erweise. Denn es kann mit Recht in der Kleidung eine grosse Verschiedenheit statt finden nach Verschiedenheit des Standes, Vermögens, des Ortes, der Zeit; und wenn nun Ein Prediger irgend ein Stück des weiblichen Schmuckes als Todsünde verschreit, welches ein Anderer als zulässig erklärt, so entsteht Hass und Aergerniss; Kleidervorschriften müssen nach dem Beispiele der Römer der weltlichen Gesetzgebung überlassen bleiben, wie denn in einer deutschen Stadt, Nürnberg, eine solche Kleiderordnung bestehe [4]). Selbst der Vorwand, dass der Schmuck der Frauen die Lüsternheit erregen könne, sei kein Grund zum Predigen dagegen, denn es gebe nichts Aeusseres, das nicht missbraucht werden könne; nur gegen die Frechheit (frons meretricis) hat der Prediger den Abscheu zu richten. Endlich will Gerson auch das Klagen über Betrügerei der Kaufleute aus der Predigt entfernt haben, da auch hier nur das Gesetz helfen könne durch Feststellung eines bestimmten Preises „wie bei Wein und Brod".

Beachtet man, wie häufig diese einfachen, auf einer richtigen Würdigung des socialen Lebens ruhenden Grundsätze noch jetzt vernachlässigt werden, so wird dadurch schon ein Urtheil über die ausgezeichnete Begabung Gersons zum Prediger möglich. In der That besass er dafür eine Vorbildung wie kaum ein Anderer in seiner Zeit; alle die Anforderungen, die er an die Prediger stellt, waren in ihm in seltenem Grade vereinigt: Leichtigkeit der Auffassung, Scharfblick für Beurtheilung und Lösung verwickelter Probleme, grosse Gewandtheit und Schmiegsamkeit in Behandlung auch der sprödesten Themate; eine ausgedehnte Belesenheit der alten römischen Dichter und Historiker, eine durch das Studium der rhetori-

---

[1]) De vita spirituali III, 66. — [2]) Sermo de reddendo debito II, 575. — [3]) „Non sunt inculpandi per praedicatores populi vel subditi coram dominis suis temporali vel ecclesiastica potestate fungentibus propter innatam in multis dominorum superbiam atque tyrannidem violentam." — [4]) L. c. 575. „In civitate quadam Alemaniae dicta Nuremberga lex talis dicitur observari, quod zonas argenteas, pepla et tunicas non nisi certi pretii, quod excedere non licet, instituisse et observare feruntur...."

schen Schriften des Cicero und Aristoteles gewonnene rhetorische Bildung [1]), eine gründliche Kenntniss der Philosophie und Theologie seiner Zeit. Seine Vertrautheit der hl. Schrift beschränkte sich nicht wie bei den meisten seiner Zeitgenossen blos auf jene durch die kirchliche Liturgie und das tägliche Officium dem Gedächtnisse unwillkürlich eingeprägten Stellen, sondern war in diesem Umfange nur durch eine seit seiner Kindheit wiederholte Lecture derselben gewonnen, wie er das selbst aussprach [2]). Dabei besass er eine grosse Kenntniss der menschlichen Natur, wofür er gleichfalls in seinen Jugendjahren schon ein ungewöhnliches Interesse gezeigt [3]), und die er im Umgange mit den bedeutendsten Männern Frankreichs und durch seinen thätigen Antheil an der Regulirung der kirchlichen und politischen Verhältnisse fortgehend erweiterte. Sein schon im elterlichen Hause gepflegter und später zu reicher Innerlichkeit gediehener frommer Sinn, der frühe begonnene Kampf gegen sich selbst und die dadurch gewonnene Erfahrung in der sittlichen Lebensführung gaben ihm jene Umsicht und Sicherheit in Behandlung ethischer Fragen, die er vorzugsweise von dem Prediger verlangt. Er selbst legte in einer seiner ersten Predigten das Geständniss ab, er sei bisher so wenig aufgetreten, weil er mit sich selbst noch nicht ganz im Reinen gewesen, und es ja dem Menschen nichts nütze, wenn er die ganze Welt gewinne, aber an seiner Seele Schaden leide [4]). Wie viel er, bei einem fleckenlosen Rufe, auf die sittliche Reinheit des Predigers Gewicht legte, zeigt das Wort, mit dem er in einer anderen Predigt seine Zuhörer überraschte [5]): „Ich fürchte, ihr werdet mir, wenn ich zu euch spreche, den Spruch entgegenhalten: Arzt, hilf dir selbst! Denn wie Tugend auch ohne Beredtsamkeit zum Guten spornt, so hat die grösste Beredtsamkeit ohne den Ruf der Tugend keinen Erfolg und macht sich lächerlich. Darum nehmet mir diese Sorge und sehet auf das was ich spreche, nicht wie ich lebe“ Theoretisch sohin wie practisch, in Geist und Gemüth, durch die Herrschaft des Gedankens wie der Sprache, durch Erfahrung im äusseren wie im inneren Leben, durch Liebe zu seinem Volke und besonnenen Eifer gegen alles Verkehrte in Kirche und

---

[1]) Sermo de vita Clericor. II, 577. — [2]) In dem Dialoge de nobilitate III, 220. lässt er den Schüler sprechen: „Laudo quod ad pauca te revocas quae possint tractari per s. scripturas, quas ab infantia, non adulans loquor, nosti....“ und de consolat. theolog. I, 131. „ab infantia s. litteras novit.“ — [3]) Carmen super Magnificat. IV, 513.

„*Gratus erat puero jam de conceptibus omnis*
Sermo, nimis cupiens noscere, quid sit homo,
Intus et exterius, quod (quot) habet vires repetebam,
Sedulus, et tandem sero videre datum est.

Cf. S. 82 Anm. 4. — [4]) Sermo Dominica I. Advent. III, 900. „Quia inter alios hujusmodi tubicines (Prediger) imperator noster et Rex Jesus Christus voluit me indignum esse hujus officii unum in Ecclesia sua, et in populo suo, volui saepius me ad hujusmodi officium exercendum exponere, sed timor deficiendi et consideratio ignorantiae meae ac debilitatis et fortassis interdum acediosa negligentia me diverterunt, cum hoc quod habeo alias occupationes permultas et *quod prius debebam superintendere mihi ipsi et insultui qui intra me fiebat*, quam extraneis.“ Auch nach Abzug des Rhetorischen bleibt die herausgehobene Stelle immer bedeutsam. — [5]) Sermo de circumcis. III, 970.

Staat, bei Fürst und Volk, bei Adel und Clerus, war Gerson in hohem Grade befähigt für die rettende That, wie er die Predigt des göttlichen Wortes nannte. Wie löste nun Gerson die Aufgabe des Predigers? Betrachten wir zuerst den Inhalt und dann die Form seiner Predigten.

Der Inhalt seiner Predigten ist von ihm selbst an zahllosen Stellen in den Worten ausgesprochen: „Thuet Busse und glaubet dem Evangelium.“ (Marc. 1, 15.) Es ist das christliche Leben in seiner Gesammtheit, das den Kern aller homiletischen Thätigkeit Gersons bildet, theils nach seiner Grundlage in den Wahrheiten des Glaubens, theils nach seiner Gestaltung in Sitte und Recht, und zwar letztere Seite beinahe überwiegend. Denn nicht blos behandelt ein grosser Theil der auf uns gekommenen Predigten Gersons rein ethische Themate, auch die dogmatischen Vorträge gehen durch allegorische Behandlung der biblischen Texte immer wieder auf das Leben und seine sittliche Entwicklung über. Der Grund lag theils in der bezeichneten Richtung der Theologie seiner Zeit, die in sterilen Subtilitäten sich gefallend die Entwicklung und Begründung der sittlichen Begriffe unter ihrer Würde fand [1]), ja geradezu jene Theologen, die mit der Speculation eine den frommen Sinn belebende Richtung zu verbinden suchten, verachtete, und die Väter, in welchen diese Richtung vorherrschte, wie Gregor, Bernardus, Bonaventura, sogar Augustin, im scholastischen Uebermuthe als „Ignoranten“ und „alte Weiber“ bezeichnete. „Als wenn, wie Gerson bemerkt, Frömmigkeit mit der Wissenschaft unvereinbar wäre.“ [2]) Andere nahmen es sehr leicht mit dem ethischen Wissen. „O darüber werden wir gleich im Reinen sein, sagen sie, wenn wir nur wollen.“ Aber selbst von Jenen, die noch mit solchen Studien sich befassten, gingen die Einen durch das Halten an abstracten Regeln und äusseren Autoritäten, die Anderen durch das sich Zersplittern in principienleere Casuistik in die Irre, und nur Wenige verstanden die rechte Mitte zu treffen durch Rückführung des Einzelnen auf das Princip und die Gesetze des sittlichen Lebens [3]). Ein weiterer Grund für Gerson, vorzugsweise das Sittliche in seinen Predigten zu behandeln, war die verkehrte Anschauung, welche nicht blos das Volk, verwöhnt durch die mitunter burlesquen Vorträge der Mendicanten, von der Predigt hatte, sondern auch die Theologen. Diese verlangten nemlich von dem Prediger neben der Lösung schwieriger Fragen durch eine subtile Dialectik auch noch eine künstlich gewählte, hochgehende Sprache, wie dieses Gerson durch eine ihm geläufige

---

1) De reformatione theolog. I, 124. De oratione et ejus valore III, 262. „Multi theologorum nostri temporis, qui de moralibus quasi de rudibus materiis studere vel inquirere non dignantur . . .“ Cf. Sermo in coena Domini II, 511. — 2) Tract. VII sup. Magnif. IV, 337. „Cognovimus proh dolor aliquos, quibus omnis doctrina miscens cum speculativa pietatem fidei ad effectum (affectum?) reddebatur gravis, molesta, nauseans et onerosa, ita ut *doctores devotos deriderent ut idiotas et vetulas quales sunt apud tales Gregorius, Bernardus, imo damnata arroyantia, et amentia! Augustinus et dominus Bonaventura cum similibus . . .*“ — 3) Sermo de sollicitudine ecclesiasticorum II, 601.

rhetorische Figur in einer am grünen Donnerstage über „die geistige Fusswaschung durch Busse“ gehaltenen Rede vor dem Clerus und der Universität rügte [1]). Während er über die Rede meditirt, tritt plötzlich das „aufblähende Wissen“ vor ihm. „Was beginnst du, ruft es, wie kömmt dir der gemeine Gedanke, deinen Ruf und deine Ehre zu gefährden, indem du die speculative Betrachtung fallen lässt und ein so gewöhnliches Thema wählst? Lasse das und wende dich lieber dem schwierigen Geheimnisse des Altarsacramentes oder des Leidens zu, darin magst du dann vor solcher Versammlung dein Talent und deine Kunst zeigen. Sprichst du aber von der Busse, dann kannst du nicht in einer gewählten Sprache reden, sondern musst den Ton der Alltäglichkeit einhalten, der Jeden anwidert.“ Aber die erbarmende Liebe, bei deren Anblick das aufblähende Wissen verschwindet, mahnt ihn, sich durch diese unzüchtige, eitle und geschwätzige Dirne (meretrix), die mit dem Scheine eitler Subtilität den Geist entnerve und wie durch Mückenstiche quäle, nicht irre führen zu lassen, sondern den nachahmend, der durch den Propheten spricht: „Ich dein Gott lehre dich Nützliches“ (Jes. 48, 17.) in dieser Zeit der Drangsale und Gefahren mehr zu lehren, wie man recht lebt, als wie man disputirt oder phantasirt. Denn Viele, die sich als Gelehrte betrachten, kennen das zum Leben Nothwendige nicht, und haben keine Ahnung, dass die Kunst, recht zu beten, das Schwierigste, Erhabenste, Göttlichste ist; kämen sie zur Erkenntniss darüber, sie würden es bereuen, ein ganzes Leben in nichtigem Treiben vergeudet zu haben und das nicht einmal zu begreifen, worin sie Lehrer sein sollten. Darum sprich nur von der Busse, und wenn die Theologen gleich in ihren Schriften das auch lesen können, so ist das Lesen doch nicht Aller Sache und das lebendige Wort hat seine eigene stille Kraft.“

Andere, dem Wesen der Predigt ungemässe Ansprüche machten die Laien; sie wollten Belehrung, neue Aufschlüsse, Erweiterung ihres Gesichtskreises: dass das Wort in ihnen Fleisch werden, die göttliche Wahrheit im Leben Ausdruck und Halt gewinnen müsse, kam weniger in Betracht. Anknüpfend an die Worte: „Das fühlet in euch, was auch in Christo Jesu“ (Philip. 2, 5.) sagt Gerson darüber in einer Predigt am Palmsonntage [2]): „Viele glauben, es werde nur geprediget, damit sie lernen, was sie bisher nicht gewusst, und manche scherzen desshalb: „Was soll ich zur Predigt gehen, ich weiss des Guten ohnediess noch mehr, als ich thun möchte.“ Diese sind im Irrthume, denn die Predigt will nicht das Gute blos erkennen lassen, sondern Herz uud Sinn dafür gewinnen, dass es geliebt, begehrt und vollkommen besessen werde. Darum sagt auch der Apostel nicht, „lernet, was in Christo war“, sondern „fühlet“ Diejenigen, die vom Prediger nur Neues hören wollen, was sie noch nicht kennen, werden bei allem Lernen Nichts erkennen, gleichwie Jene, welche die hl. Schrift in derselben Absicht lesen, nicht besser,

---

[1]) Sermo de poenitentia II, 506. — [2]) III, 1111. Desgleichen Sermo alius de Spiritu s. ibid. 1265.

sondern schlimmer werden.“ Indem nun Gerson auf das tiefe Gefühl Christi mit dem Elende der Sünde hinweist, sagt er: „Nichts führet mehr zur klaren Erkenntniss des Guten und zum Verständniss aller Predigten, als wahres Mitleid mit sich selbst, reuiger Sinn“ (compunctio). Darum predige ich nicht sowohl, um euch Neues zu lehren, als den Willen für das zu gewinnen, was wir schon kennen und das zu erneuern, was wir bereits wissen, wie wir ja auch unsere Sünden erneuern. Und das ist von grösserem Nutzen als Neues zu lernen, denn wer nach dem Beispiele Christi recht in seinem Herzen das Elend der Sünde und die Herrlichkeit eines gottgefälligen Lebens fühlte, würde bis zu seinem Tode nicht mehr in eine schwere Sünde willigen.“

Diese Verhältnisse hatten Gerson bewogen, einen förmlichen Cyclus von Predigten anzukünden „gegen die herrschenden Laster“, um auf diesem Wege vor Gott Gnade und „die fromme Fürbitte des Volkes“ zu erlangen, einen anderen Lohn will er nicht [1]). Zuerst will er predigen über die sieben Hauptsünden in Verbindung mit den sieben Bitten des Vaterunsers und den zehn Geboten, dann über die sieben Gaben des hl. Geistes und die sieben Seligkeiten, dann über die vier Cardinal- und drei theologischen Tugenden, über die sieben Werke der Barmherzigkeit, die geistlichen und leiblichen, über die für jeden der sieben Wochentage geeigneten Uebungen der Frömmigkeit (wir kommen später darauf zurück), und über die sieben Sacramente. Die Predigten über die Hauptsünden besitzen wir noch vollständig [2]), dagegen findet sich von den übrigen genannten Thematen in den gedruckten Predigten Nichts, wohl aber Predigten über die Versuchung, das Elend des Sünders, die Liebe Gottes, den Gehorsam, die Demuth, die Bekehrung zu Gott und auch in den mehr dogmatischen Predigten und Homilien ein ausserordentlicher Reichthum an sittlichen Maximen, feinen psychologischen Blicken und echt christlichen Gedanken. Eine tiefer gehende erschöpfende Entwicklung der sittlichen Probleme darf man allerdings nicht verlangen, einmal stand dem schon die Sitte der Zeit, sich in Distinctionen und casuistischen Fragen des Stoffes zu bemächtigen, entgegen, und dann ist auch die durch den Nominalismus herrschend gewordene Ansicht von dem sittlich Guten, als einem durch die blose göttliche Willkür Gesetzten, einer genetischen Entwicklung nicht günstig; nun theilt aber Gerson diese Anschauung nicht blos für das Gebiet der Ethik, sondern auch rücksichtlich der Grundthatsachen des Christenthums, z. B. der Erlösung, im Interesse der göttlichen Freiheit, wiewohl er häufig diesen Standpunkt der

---

[1]) Sermo contra gulam III, 901. „Meum propositum est divino auxilio mediante facere me formalem partem contra publica vitia, tum propter gratiam acquirendam et veniam de peccatis meis erga Deum patrem meum, tum ut merear habere vestras orationes. O devote populus, valde opus est eas mereri nec aliud pretium peto.“ — [2]) Contra gulam III, 899. Gegen die luxuria finden sich drei Predigten 910—932, woran sich die Predigt über die Keuschheit 960, und über den Ehestand 994 anschliesst; gegen die Habsucht 1003; gegen Trägheit 1031; gegen Zorn 1041; gegen Neid 1048 und gegen den Stolz 1070.

Willkür durchbricht, den Charakter der Sünde in die Vernunftwidrigkeit [1]), und das Gute, die Liebe Gottes, in die engste Beziehung zum Wesen des Menschen setzt. Es hat aber diese casuistische Haltung Gersons sowohl in den dogmatischen wie sittlichen Predigten noch einen anderen Grund, nemlich dem Volke möglichst verständlich zu werden, indem jeder Satz gleich auf das wirkliche Leben angewandt und der Zuhörer damit in den Stand gesetzt wird, sich selbst ein sittliches Urtheil über sein Thun und Lassen zu bilden. Die Hauptsache bleibt für Gerson immer, zu erörtern, unter welchen Umständen ein Akt Sünde sei oder nicht. Er steht hierin unter dem Einflusse seiner Zeit. So will er in der Predigt gegen die Schwelgerei nachweisen, wann sie schwere Sünde sei, wann nicht; denn es könnte sich ja treffen, dass einer in Unklarheit darüber in den entgegengesetzten Fehler verkehrter Enthaltsamkeit verfalle, indem er sie zu sehr vermeiden wolle. Demnach lautet die erste Frage: ist Schwelgerei stets Todsünde? Nein, ausser wenn durch sie ein göttliches Gebot wissentlich übertreten oder unterlassen wird. Zu viel essen oder trinken ohne Bedürfniss, blos der Lust des Gaumens willen, ist nicht immer schwere Sünde, aber meistens, wenn es mit Bewusstsein zum Nachtheil der Gesundheit geschieht. Ist Berauschung immer Sünde? Kennt einer die Folgen der Trunkenheit und dass er dadurch an Erfüllung seiner Pflicht gehindert ist und thut es dennoch absichtlich, so ist es schwere Sünde; geschieht es aber ohne Ueberlegung, aus Unvorsichtigkeit oder durch Zufall, dann ist der Rausch nicht schwere Sünde zu nennen, wie ja auch Noah entschuldiget wird [2]). Daran knüpfen sich nun noch allerlei Fragen: Am Freitag Morgens das vom letzten Abendessen zwischen den Zähnen hängen gebliebene Fleisch hinabschlingen, ist dieses Uebertretung des kirchlichen Gebotes? Nein. An Fasttagen Fleisch essen, um kleine Kinder zu nähren, oder um adelige Kinder zum Essen zu bewegen (also bei Ammen und Bonnen), ist dieses Sünde? Nein, wenn es der Arzt verordnet hat und die Lüsternheit den vernünftigen Grund nicht überwiegt. Ist es Sünde, sich zu rühmen, mehr essen oder trinken zu können als Andere? Ja, wenn dieses sich rühmen ein ungeordnetes ist. Sündigen Eltern, die ihren Kindern viel Wein zu trinken geben? Ja, wie auch Ammen, wenn sie viel Wein trinken, weil dadurch die Milch verdorben wird. Ist es sündlich, den Appetit künstlich zu schärfen durch Salz oder Gewürze, um mehr essen und trinken zu können? Ja, wenn es zu schlechten Zwecken geschieht, sonst ist bisweilen ein schmackhaftes

---

[1]) Z. B. Sermo Dominica infra octav. Epiph. III, 1005 definirt er die avaritia: „est desiderium hominis acquirendi vel retinendi aliter vel aliam rem quam *ratio* det aut permittat“ und Sermo contra luxur. III, 928. „*Ratio* hoc (nicht Unzucht zu treiben) dictat, dato quod Deus non praecepisset oppositum, quod minime est. Deus enim facere potest de creatura sua et eam secundum beneplacitum suum obligare et sufficit pro rationabili causa ut dicat; sic mihi placet...“ Cf. S. 326. 27. A. 1. – [2]) III, 905. Daran knüpft er die weitere Frage: an omnis vomitus veniens ex nimia comestione sit peccatum? Dico quod aliquando non, aliquando vero sic.

Essen zur Gesundheit nothwendig [1]). Wenn ein zum Hungertode gerichtlich Verurtheilter Nahrung findet, darf er sie geniessen? Diese Frage will er den Zuhörern zur Lösung überlassen. Ist es Grausamkeit, schöne Hühner, Lämmer u. dgl. zum Genusse zu schlachten? Nein, das Gegentheil wäre thörichtes Mitleid, weil Gott uns diese zum Gebrauche gegeben, nur soll das Schlachten von dazu bestimmten Personen, nicht von Kindern geschehen. Für die Sittengeschichte ist diese Casuistik auch jetzt noch interessant.

In den Predigten gegen die Unzucht, in welchen er mit Unbefangenheit Dinge bespricht, die in unserer Zeit auch der populärste Prediger kaum anzudeuten wagen würde, begnügt er sich nicht, die Folgen derselben im gesammten Leben darzustellen, und die einzelnen Arten der Sünde in ihrem Zusammenhange mit Unmässigkeit, Trägheit und Gottvergessenheit zu zeigen, er geht selbst auf die Klagen und Fragen der Unzüchtigen über das Lästige des Gebotes der Keuschheit ein, „da er nach des Apostels Vorgang Thoren wie Weisen zur Rechenschaft verpflichtet sei.“ Die erste fragende Klage lautet: warum Gott die Befriedigung geschlechtlicher Lust ausserhalb der Ehe verboten [2])? Gerson giebt als Grund den Zweck des Geschlechtslebens an, durch die Ehe die Fortpflanzung und Erhaltung der Menschheit zu sichern; denn bei unbeschränkter Geschlechtsgemeinschaft würden die Frauen unfruchtbar, die Männer geistig und leiblich entnervt, die Kinder gemordet oder im Keime verdorben und überhaupt dieser Trieb für das Wesen des Menschen zerstörend. „Ich frage euch selbst, würdet ihr, wenn ihr Töchter, Schwestern, weibliche Verwandte hättet, sie allen Männern oder eure Söhne allen Frauen preisgeben? Gewiss nicht. Warum verlangt ihr nun das von Andern? So spricht also schon die Vernunft dagegen, gesetzt auch, dass Gott das Gebot nicht gegeben hätte, der doch nach seinem Wohlgefallen seinen Geschöpfen Gesetze auferlegen kann.“

Die zweite Klage gegen das Gebot lautet: man könne überhaupt nicht keusch leben. „Was meint ihr damit“, fragt Gerson, „nicht keusch leben zu können? Wollt ihr sagen, Gott habe etwas Unmögliches geboten? Das wäre ein Irrthum in Glaube und Sitte, denn Keiner sündigt in einer Sache, die zu vollbringen ausser seiner Macht liegt. Auch wissen wir ja aus dem Leben vieler Heiligen, das sie bis an ihr Ende sich keusch bewahrt. Es kann also das nicht können nur ein nicht wollen sein, und das ist keine Entschuldigung. Dass es schwierig ist, die Versuchung zu bestehen, gebe ich zu, aber das müssen wir nun einmal ertragen, um durch Gehorsam gegen Gott das Paradies zu erlangen. Welche jahrelangen Beschwerden und Leiden erstragen Viele nicht, eines kleinen vergänglichen Gewinnes willen? Sei überzeugt, wenn es dir nur Ernst ist, wird dir Gottes Hilfe nicht ausbleiben und das erst Schwere dir leicht werden“ [3]).

---

[1]) III, 907. „Est tamen aliquando necessarium comedere cum voluptate ad sustentandum naturam.“ — [2]) Sermo Dom. IV Advent. contra luxuriam. III, 927. — [3]) III, 929. „Hoc certo scias, quod si tibi ipsi velis esse auxilio Deus tibi auxiliabitur absque fictione ulla, et erit tibi leve et jucundum quod modo in magno pateris dolore . . .“

Die dritte Ausrede ist: „ich will keusch leben, aber erst meine Jugend geniessen, es ist ja dieses die geringste Sünde unter allen ....“ Darauf bemerkt Gerson, es sei grosse Täuschung, zu glauben, man könne sich zum Herrn bekehren, so bald man nur wolle; denn wenn auch der Leib in der Sünde-altere, der böse Wille bleibe stets kräftig und jugendlich. Eine reiche Casuistik erledigt dann einzelne hier in Betracht kommende Verhältnisse. Vor Allem die Frage: ist jeder wohllüstige Gedanke Sünde[1])? Gerson unterscheidet vier Arten solcher Gedanken: solche, die sich unwillkürlich aufdrängen und keine oder nur lässliche Sünde sind, solche, die eine Zeit lang festgehalten werden, bis die Vernunft ihrer Herr wird und sie verdrängt, und hier ist Anfangs nur lässliche Sünde, und das Widerstreben grosses Verdienst[2]), ferner Gedanken, mit denen sich die Seele ergötzt, als hätte sie den Gegenstand der Lust wirklich, wiewohl sie einen wohllüstigen Act nach aussen nicht üben will. Hier ist das Urtheil schwierig. Denn wenn diese innere Wohllust mit dem Vorbehalte statt fände: „wenn mir Gott dieses nicht verböte, würde ich es thun, um meine Lust daran zu haben“, halte ich es wenigstens für eine Sünde des Vorwitzes. Wenn aber bei solchen Gedanken das Fleisch begehrlich wird und die Vernunft dieses wahrnimmt und doch die Vorstellung festhält, dann setzt sich der Mensch der Gefahr der Einwilligung zur Sünde aus, und wer die Gefahr liebt, der geht darin unter. Endlich giebt es wohllüstige Gedanken, die mit dem Wunsche und Willen nach irgend einem verbotenen Geschlechtsgenusse verbunden sind, und diese sind schwere Sünden. — Anderer Art ist die Frage: ob der geschlechtliche Genuss auch innerhalb der Ehe, wenn er bloss des Genusses wegen statt finde, Todsünde sei[3])? Thomas von Aquin hatte jede eheliche Geschlechtsgemeinschaft, die nicht Erzeugung von Nachkommenschaft oder Leistung der Pflicht an den andern Theil zur Absicht habe, als wenigstens lässlich sündig bezeichnet[4]). Gerson findet nichts Sündhaftes darin, wenn diese Lust nicht auch ausser der Ehe gewollt wird und die der Ehe schuldige Ehrbarkeit bewahrt bleibt. — Wenn der eine Ehegatte die Treue gebrochen, darf der andere auf Trennung (divortium) antragen, oder ist es besser, den Fehler ignoriren und Geduld haben? Hier kommen viele Umstände in Betracht, ob nemlich Hoffnung zur Besserung vorhanden, ob man nicht selbst Anlass zum Fehltritte gegeben oder eines ähnlichen sich schuldig gemacht hat. In den meisten Fällen halte ich es für besser, Nachsicht zu haben und an der Besserung des Fehlenden zu arbeiten, als Aufsehen zu machen. — Ist es Eheleuten erlaubt, die Befruchtung zu vereiteln? Dieses ist oft eine Sünde, die den Feuertod verdient, aber in jeder Weise zu verwerfen. Darf ein Weib, um ihre Keuschheit zu schützen, den Mann tödten, der

---

[1]) Sermo D. III, Advent. III, 921. — [2]) Mit dem Beisatze: „Supposito etiam quod cogitatio illa vinci non posset tota die, dato etiam quod corpus taliter captum esset ut sequeretur pollutio. Intelligo quod ratio semper praeliaretur et respueret omnem immundam voluptatem ...“ — [3]) Sermo D. II. Advent. III, 916. — [4]) Suppl. tertiae partis Summ. Q. XLIX. art. 5. Näher erörtert art. 6.

sie gewaltsam missbrauchen will? Ich glaube ja, wenn sie keinen andern Ausweg findet, denn man darf seine Keuschheit wie sein leibliches Leben vertheidigen. Doch ist dabei Mässigung zu rathen.

Die Haltung Gersons gegen die sittlichen Gebrechen seiner Zeit ist in Schrift und Wort eine zwar milde, aber entschiedene; gleichwohl ist er dem Vorwurfe nicht entgangen, in seiner casuistischen Erörterung einzelner Fragen bisweilen in den gewöhnlichen Fehler der Casuistik verfallen zu sein, das Laster durch zweideutige Entscheidung zu beschönigen und die Gewissen einzuschläfern [1]). Indessen eine der beiden Stellen wenigstens, auf die man sich beruft, giebt zu diesem Vorwurfe nicht die mindeste Berechtigung, sobald sie nur aus dem Zusammenhange und gemäss der Parallelstellen erklärt wird Es handelt sich nemlich darum, ob Jemand, selbst ein Priester oder eine Ordensperson, sein Gelübde verletzt, wenn er seine Keuschheit nicht bewahrt [2]). „Da das Gelübde der Keuschheit, sagt Gerson, sich in der Regel auf Nichteingehen der Ehe bezieht, woraus von selbst die Verpflichtung zur Keuschheit folgt, so verletzt Derjenige, der eine Ehe nicht eingeht, sein Gelübde nicht, wenn er Unzucht treibt, wiewohl er dadurch sehr schwer sündiget.“ Dieses ist der einfache Sinn dieser Stelle, dessen Richtigkeit Parallelstellen [3]) und die heute noch allgemein hierüber gültigen Grundsätze [4]) ausser Zweifel setzen; so dass, wie dieses Gerson gleichsam voraussehend selbst bemerkt hat [5]), nur mit der kirchlichen Lehre von dem Gelübde weniger Vertraute eine Begünstigung des Lasters darin finden können.

---

[1]) Z. B. Schmidt, essai sur Gerson, Strassbourg 1839, p. 110; Gieseler, K.-G. Bd. II. Abth. 4 p. 263; Lenz, Geschichte der christl. Homiletik, Braunschweig 1839, Bd. I. p. 370. — [2]) Sermo II. D. Adv. III, 917. „Violatne persona votum suum, quando non servat castitatem suam vel etiam presbyter aut religiosa persona? Respondeo quod *regulariter* votum castitatis fit, quod nunquam vovens contrahere velit matrimonium et per hoc consequenter quis obligatus est ad castitatem. Ideo non violat votum suum is qui non contrahit matrimonium, *quamvis peccet gravissime.*“ — [3]) Z. B. Sermo II. de s. Antonio III, 1387, und Serm. infra Octav. Epiphan. III, 999. Quid dicetur de parte, quae ante matrimonium simplici voto voveret castitatem, poteritne habere carnalem copulam sine peccato? Dico quod sic, si sit ad petitionem partis suae, sed non ad suam petitionem, si votum esset de castitate servanda principaliter et non de hoc quod nunquam contracturus esset matrimonium. Tunc enim votum est violatum per matrimonium et post matrimonium potest bene reddi et postulari carnalis copula. Et apparet votum castitatis non aliud importare (als die Ehelosigkeit), quia votum est de re, quae de se esset licita. — [4]) Ich verweise auf den die Grundsätze der Schule erschöpfend mittheilenden Artikel „Votum“ in Ferrari's prompta bibliotheca und die wahrlich nicht durch laxe Grundsätze bekannte Moral von Amort, tract. III, sect. III, § 3 de voto castitatis, August. Vindel. 1758, T. I, p. 370 e. s. — [5]) Regulae morales, de matrimonio III, 105, No. 149. „Religiosus professus aut sacerdos utentes copula carnali praeter matrimonium (etsi gravissime transgrediuntur mandatum Dei) non tamen videntur voti fractores: votum quippe est solum proprie de re alias licita, qualis non erat extramatrimonialis conjunctio. Ista conclusio, *licet apud simpliciores videatur extranea, tamen apud intelligentes quid nominis voti est clara.* Votum quippe solum fit de operibus supererogationis, ad quae quis alias non tenebatur; sic religiosus proprie loquendo vovet quod nunquam uxorabitur, quod antea licebat illi: nullus autem proprie dicitur vovere, quod nunquam fornicabitur aut adulterabitur, quia *ex praecepto ad hoc jam omnis homo obligatur.*“

Die andere Anstoss erregende Stelle findet sich in einer Predigt gegen die Unzucht, und Gerson giebt als Mittel dagegen an: dahin streben, dass des Sündhaften so wenig als möglich geschehe, und man inzwischen viele gute Werke übe, also dass es im Geheimen, nicht an heiligen Orten und Zeiten und mit ledigen Personen geschehe, man täglich Besserung gelobe u. s. f. [1]). „Man sagt, bemerkt ein aufrichtiger Verehrer Gersons zu diesen Worten [2]), die Menschheit schreite nicht fort. Nun wohlan, wo findet sich in unseren Tagen ein Prediger, der es wagen würde, solche Unsittlichkeiten von der Kanzel zu sprechen? Das Verderben muss zu Gersons Zeit gross gewesen sein, wenn ein so strenger Charakter nicht erröthet, mit dem Laster zu unterhandeln, statt es offen anzugreifen und zu verdammen, wie es dem allerchristlichsten Lehrer geziemt hätte.“ Wir theilen die Gesinnung, die diesen Worten zu Grunde liegt, vollkommen, halten es aber für eine Pflicht der Gerechtigkeit, durch nähere Erörterung der anstössigen Stelle erst zu sehen, inwieweit eine Berechtigung zu der Klage vorliegt. Gerson will seine Zuhörer darüber belehren, wie der Mensch seine sämmtlichen Sinne vor wohllüstigen Empfindungen wahren solle. In der Predigt des III. Adventssonntages hatte er dieses am Herzen, an den Augen und am Gehöre nachgewiesen, jetzt am IV. Adventssonntage will er dieses bezüglich des Geruches, des Mundes (os, auch Sprache eingeschlossen) und Tastsinnes thun. Nachdem er auseinandergesetzt, in welchen Fällen Küsse und Gespräche über Geschlechtliches erlaubt oder sündhaft seien, erklärt er alle wohllüstigen Berührungen, inwiefern damit das Verlangen zu sinnlicher Lust erregt wird, für sündhaft, sowohl in als ausser der Ehe, denn Ehrbarkeit müsse in allen Verhältnissen beobachtet werden [3]). Nun aber, fährt Gerson fort, fragt der Tastsinn, ob man sich aus den nächtlichen Pollutionen ein Gewissen machen solle, da man sie nicht hindern könne? Die Antwort lautet: dass, soweit sie durch Unmässigkeit und wohllüstige Gedanken veranlasst und gewollt sind, sie auch sündhaft, und desshalb der Sicherheit wegen in der Beicht anzugeben sind. Und nun folgt: Die Vernunft giebt als Mittel dagegen — gegen was? dem Zusammenhange nach gegen unfreiwillige Pollutionen oder im Allgemeinen gegen wohllüstige Empfindung durch Berührungen —: 1) Mässigung und Einfachheit im Genusse. Ist es erlaubt, dagegen Medicin zu nehmen? Ja. Ist auch Selbstentstellung oder Selbstverstümmelung erlaubt, wie bei Origines? Es kömmt darauf an, welcher Art diese Selbstentstellung ist und ob sie auf göttlicher Eingebung beruht (si per divinam inspirationem). 2) Alle Anlässe zu schriftlichem Verkehre, Geschenke, Gespräche und Berührungen vermeiden. Wenn Einer ein Mädchen im Scherze berühren will, was hat sie zu thun? sie muss es verweigern, und wenn sie sich

---

[1]) III, 939. „Tertium remedium est efficere ut paucissima fiant peccata et interea multa bona facere. Notate quod sit in secreto et extra festa et loca sacra, cum personis sine vinculo....“ — [2]) Schmidt l. c. — [3]) III, 931. „Omnis hujusmodi tactus prohibitus est in matrimonio, honestas enim ubique servari debet.“

nicht schützen kann, schreien; wenn sie aber desshalb fürchtet, getödtet zu werden, so soll sie wenigstens nachher sich nicht wegen des Geschehenen wie Lucretia tödten, denn sie verliert ihren Lohn (im Himmel) nicht. 3) Bewirken, dass so wenig als möglich Sündhaftes geschehe, und inzwischen viele gute Werke thun; dass es im Geheimen und nicht an hl. Tagen und Orten geschehe, mit ledigen Personen, dass man sich täglich vornehme, sich zu bessern, u. s. w.

Welches ist nun der Sinn dieser anstössigen Worte, die wir nicht mehr in der ursprünglichen Fassung, sondern, auch die Treue der Uebersetzung vorausgesetzt, nur in einer abgekürzten Form besitzen? Beachten wir, dass damals Sonn- und Festtage für das Volk überwiegend Belustigungstage waren, nicht blos Jahrmärkte [1]), sondern Schauspiele [2]) und Sinnenreiz der schlimmsten Art die Jugend dem Laster in die Arme führte [3]), dass in Kirchen und deren nächster Umfriedigung nicht blos Hochzeiten und Tänze gehalten wurden, sondern in Kriegszeiten die ländliche Bevölkerung oft wochenlang in der Kirche, dem einzigen wehrbaren Orte, Tag und Nacht sich aufhielt, so dass ja über dieses Zusammenleben für die Theologen eigene Casus sich bildeten [4]), so wird wenigstens das gewiss, dass jene Worte Gersons das Laster — es mag nun der Text von wohllüstigen Berührungen im Allgemeinen oder Geschlechtsgenuss im eigentlichen Sinne verstanden werden — in keiner Weise begünstigen oder innerhalb gewisser Schranken dulden, sondern nur andeuten wollen, dass ein dem Laster Ergebener, wenn er dessen noch nicht Herr werden kann, durch Vermeidung Alles dessen, wodurch die Sünde verdammungswürdiger wird, sich wenigstens der Verzeihung würdiger machen solle. Dass dieses der Sinn der anstössigen Worte ist, ergiebt sich, ausser der Erklärung Gersons, dass man die Sünde nicht durch die Sünde vertreiben dürfe, weil nur die Gnade Gottes

---

[1]) Nicolai de Clemangis, „de novis celebritatibus non instituendis“ ed. Lydius p. 143. „quae (nundinae) jam publico et solenni more nonnisi celeberrimis aguntur diebus....“ — [2]) Ibid. 145. „Quid publicorum in festis diebus spectaculorum vanitates referam? personant compita choreis, resultant vici ac plateae, imo tota civitas vocibus cantantium, plausu saltantium, strepitu tripudiantium, lyrae, tympani, psalterii cunctique musici modulaminis confusa sonitu. Illic risu, blanditiis, tritu pedis, oculi nutu, manuum compressu, carminum atque cithararum illecebrosa suavitate mentes emotae mollescunt, vanescunt ad luxum, ad impudicitiam fervescunt. Illic stuprorum et adulteriorum consilia tractantur, opportunitates captantur, loca, tempora, conditiones statuuntur....“ — [3]) „Videmus in villarum festivitatibus ex vicinis oppidis ac civitatibus meretrices undique adesse catervatimque affluere rusticosque adolescentes, qui a tali forte turpitudine toto fuerant anno alieni, in sui patroni celebritate freno abjecto verecundiae publice fornicari. Ibi primum castitatem nova aetas exuit, ibi juvenes polluuntur, pueri corrumpuntur, impurissimaeque contagionis experimentum ediscunt...“ — [4]) In dem Compendium theologiae, das sich unter Gersons Schriften findet, Opp. I, 233—422, ihm aber nicht angehört, findet sich p. 292 auf die Frage: „an tempore et loco sacris debeat reddi debitum“, bezüglich des Ortes der Bescheid: „volunt aliqui, quod non tenentur in loco sacro reddere debitum, si aliquis alius locus haberi possit: si autem alius locus non possit haberi, ut contingit in tempore guerrae, ubi multis noctibus in locis sacris jacent viri cum uxoribus suis, tunc si alter conjugum solvit exactus, habens de hoc dolorem cordis, peccat tantum venialiter.... Nec credas quod tunc contaminetur locus....“

von der Sünde befreit und diese mit jeder Sünde unvereinbar ist [1]), aus einer bisher nicht beachteten, aber scheinbar eben so anstössigen Stelle in dem viel gepriesenen, jedoch gänzlich missverstandenen Schriftchen „von der Führung der Kleinen zu Christus". Hier sagt nemlich Gerson: er dringe bei Knaben, die ihm beichten, besonders auf Beachtung von vier Punkten: „erstens, dass sie sich in Acht nehmen, anderen Knaben Anlass zum Falle zu geben, denn dieses sei dämonisch. Mit Recht heisse es, wenn nicht keusch, wenigstens behutsam, d. i. im Verborgenen, ohne Aergerniss für Andere..." [2]) Mit anderen Worten: bist du bereits von der Sünde ergriffen, so reisse wenigstens durch ihren Ausbruch nicht Andere mit ins Verderben [3]). Es ist klar, aus beiden Stellen spricht dem ganzen Zusammenhange nach nicht ein moralischer Laximus, eine schwächliche Nachgiebigkeit gegen die Sünde, sondern das mehr pädagogisch-kluge Streben, dem herrschenden Verderben durch vereinzelte und äusserliche Massregeln eine Schranke setzen zu wollen, wo doch nur entschiedene Sinnesänderung und Erneuerung des ganzen Menschen Hilfe gewähren könnte. Die subjective Reinheit dieses Strebens reisst Gerson in seiner Predigt von der Keuschheit zu dem Wunsche hin [4]), die Knaben, welche die adeligen Damen an sich ziehen und küssen, möchten ihnen ins Angesicht speien und sie blutig beissen, denn wenn auch Seitens der Damen keine bösen Gedanken dabei statt fänden, so was führe nie zum Guten. Aber demungeachtet behält dieses Streben, das offenbar auch durch den überwiegenden Einfluss der aristotelischen Ethik auf die Gestaltung der theologischen Ethik des Mittelalters mitveranlasst ist, und in der sittlichen Leitung Einzelner bis zu einem gewissen Grade seine Be-

---

[1]) Dialogues spirit. III, 812. „Jamais on ne doit conseiller eschener un vice par (pour) un aultre vice, come fornication pour eschener desnaturelle pollucion, ou vaine gloire pour eschener paresse, car la grace de Dieu ne s'acquerroit jamais par pechié et sans la grace de Dieu peschié destruire ne se pourroit...." — [2]) De parvulis ad Christum trahendis III, 290. „Bene jussum est: si non caste, saltem caute, h. e. secrete, solitarie, sine laesione vel scandalo cujuscunque. Zum Ueberflusse hat er diese Maxime noch in Verse gebracht:

„*Non opere aut verbis alios corruperis unquam;*
Sit satis ipsa tibi perditio propria."

[3]) Diesen unverfänglichen Sinn der Stelle offenbaren seine Worte Sermo I, de omnibus Sanctis, III, 1513, wo er die Knaben vor dem Laster warnt, und, wenn sie gefallen sind, zur grössten Wachsamkeit verpflichtet, dass sie es nicht weiter verbreiten. „Certe est diabolicum officium perdere socios suos et illos suam in damnationem trahere. Sufficiat tibi, quisquis es immundus, damnatio tua, parce vitae alterius, imo famae tuae, imo vitae propriae, si sciretur. — Vehementer recogita quantum displicet Deo, quantum in se perversus est et malignus, quantum habet de periculo nunquam satis faciendi plenarie puer ille, qui causa est perditionis tot animarum ex immunde facto suo, dum sit vitium sicut mala scabies de uno ad alium imo ad alios forte X, forte XX, forte C, forte mille. Ille autem qui causam primam dedit, quomodo poterit tot et tales ad bonum et ad munditiam revocare, quomodo poterit satisfacere, ppenitere? O si attenderent omnes quam facilius est aliquem maculare et in lutum peccati projicere quam lavare, a malo retrahere. Scit hoc inimicus noster diabolus, procurat igitur tales ad invicem corruptiones et contagiosas foeditates, sciens difficultatem plene postea poenitendi." — [4]) III, 966.

rechtigung hat, in dem hier gegebenen Ausdrucke für die christliche Predigt etwas Anstössiges; denn wo es sich um die Sünde handelt, darf der christliche Prediger nicht den Anschein veranlassen, als sei hier ein theilweises sich Abfinden möglich, sondern muss unter allen Umständen die Nothwendigkeit des gänzlichen Aufgebens der Sünde, und des Aufgebens der ganzen Sünde herausheben. Gerson hätte über seiner Zeit stehen müssen, um die Klippe der scholastisch-casuistischen Behandlung der Sünde, nemlich Abschwächung des lebendigen Gefühles der Sünde wie der Selbstverantwortung, durch äusserliche Beschäftigung mit ihren Arten und Umständen, Collisionen und Praeservationen, ganz zu vermeiden.

Neben diesen casuistischen Belehrungen finden sich sehr reine Anschauungen des sittlich-frommen Lebens in den Predigten Gersons. So stellt er die Frage [1]): ob man Gott auch des Lohnes wegen dienen dürfe? Ja, wenn wir als Lohn vor Allem Gott selbst verlangen, der unsere wahre Herrlichkeit ist und bleiben wird. Zwar darf man Sehnsucht nach dem Paradiese und Furcht vor der Hölle in sich erwecken, um sich dadurch leichter vor der Sünde zu wahren, aber erhabener ist es, aus Liebe und ohne alle Rücksicht auf Lohn oder Strafe Gott dienen, denn ein solcher wird, auch wenn er tausend Jahre lebte, nicht sündigen. Ist ja auch das Paradies nichts als Vollendung der Liebe zu Gott [2]), und das göttliche Reich auf Erden auf Liebe gegründet [3]), die Sünde nur verkehrte Liebe [4]), wesshalb Jeder nach seinem Tode bei dem höchsten Kanzler, Christus, ein Examen zu bestehen hat, ob er Liebe geübt habe, die sich in ihrer wahren Gestalt als innige Theilnahme, demüthiger Gehorsam, volle Hingabe seiner selbst, rückhaltslose Mittheilung und Vertretung der Wahrheit und unerschütterliche Festigkeit offenbart [5]). Ohne diese Liebe ist alle äussere Beobachtung der göttlichen und kirchlichen Gebote und Gebräuche nichtig [6]), und alles Erkennen nur ein Hinken, das nie zur Einigung mit Gott gelangen lässt [7]). Der einfache Ausdruck des Grundgesetzes des göttlichen Reiches ist: Was ihr wollt, dass euch die Leute thun, das thut auch ihnen [8]). Damit das jedem Worte unzugängliche, verhärtete Herz sich nicht entschuldigen könne, hat Christus in seinem eigenen Leben uns ein Buch aufgeschlagen, in dem jeder lesen kann, wie er gesinnt sein und handeln soll [9]). In dieser Schule des Lebens kann Jeder das Höchste erreichen. „Sage mir Keiner, ruft Gerson [10]), wir können nicht werden wie Petrus und Paulus; allerdings können wir zu solcher Liebe (Gottes) gelangen wie sie, denn wir sind Menschen wie sie, geschaffen wie sie, Gott zu erkennen und zu lieben; darum lasset uns doch nicht selbst uns herabwürdigen und täuschen und wissentlich zu Grunde richten.“ Gegenüber dieser falschen Demuth spricht er gerne von der

---

[1]) Sermo Dom. Sept. III, 1032 cf. sermo I de omnibus Sanctis III, 1509. — [2]) Sermo I de s. Trinitate III, 1274. — [3]) S. III de s. Ludovico, III, 1452. — [4]) Sermo circa praeceptum „non occides“ II, 338. — [5]) S. alius in coena Domini III, 1150. — [6]) Ibid. 1151. — [7]) III, 1138. — [8]) Sermo in passione Domini, III, 1108. — [9]) Sermo Dominica palmar. III, 1112. — [10]) Sermo de s. Petro et Paulo III, 1417.

rechten Demuth des Jüngers Christi: sie ist ihm eine Demuth des Verstandes und Willens, die sich in Unterordnung des eigenen Willens und Urtheils unter fremdes kund giebt [1]). Ob wir die wahre Demuth haben, zeigt sich darin, dass wir unsere Fehler unumwunden bekennen, über die Fehler Anderer nicht hochmüthig zürnen, sondern aufrichtiges Mitleid mit ihnen haben und endlich uns selbst hintansetzen und der göttlichen Liebe für unwürdig halten. Zu dieser Demuth führt mehr die Salbung als Lecture, mehr Gebet als Mahnung, mehr tiefes Seufzen als scharfer Geist, besonders fromme Betrachtung des Leidens Christi, der von Gott ausging und in die Welt kam, um sie seinen Jüngern zu lehren [2]). Inwiefern Christi Liebe und Demuth sich im höchsten Grade in seinem Kreuzestode darstellen, ist dieses Kreuz selbst eine Quelle des Heils für die Sünder. „Wenn die Welt sich gegen dich erhebt, das Fleisch dich belästiget, der Teufel dir droht, umfasse in wahrem Glauben dieses Kreuz und du wirst nicht fallen, nicht beben, nicht ermüden, nichts verlieren. Aber du sagst: ich habe nichts Gutes gethan, nichts Gott zu Liebe vollbracht, wie kann ich zum Kreuze treten? Tritt dennoch hinzu und erwirb dir Gutes, indem du dich mit ihm einigest im Glauben, in der Hoffnung, in der Liebe. Und wenn du entgegnest, deine Sünden seien zu gross, zu schändlich, als dass du es wagen dürftest hinzutreten, so sage ich dir: tritt dennoch zum Kreuze, denn wo die Sünde gross, ist noch grösser das Erbarmen. Bedarfst du Reinigung? hier ist die Quelle. Hast du Verzeihung nöthig? hier ist der Thron der Gnade.“ [3])

Gehen wir auf den dogmatischen Inhalt der Predigten über, so knüpft er sich, wie bereits bemerkt, an die Hauptfeste des Kirchenjahres und umfasst, wenn auch Manches nur in einzelnen Sätzen besprochen ist, beinahe den Gesammtinhalt des Glaubens, die Erkennbarkeit Gottes durch den Glauben, die Nothwendigkeit desselben und sein Verhältniss zur Vernunfterkenntniss, die Bedeutung des Wunderbeweises, die Lehre vom Urzustande des Menschen, von den Engeln und Dämonen, der Incarnation, die Lehre von der Trinität, den Wirkungen des hl. Geistes, der Eucharistie und die Lehre von den letzten Dingen. Aber auch hier ist statt einer zusammenhängenden Entwicklung die Erledigung der Sache in kurzen Quaestionen oder einem casuistischen Vielerlei gewählt, der herrschenden Sitte zu Liebe, indem er, wie wir sehen werden, selbst dem Volke den Rath giebt, auf derartige neugierige Fragen Verzicht zu leisten, „da wir ja von all den (letzten) Dingen nichts wissen, als was es Gott gefallen hat, uns mitzutheilen.“ [4]) Aber gerade kurz vor diesen Worten hat er selbst allerlei Fragen gestellt und beantwortet, wie: ob der Antichrist Mensch oder Teufel sei? ein Mensch mit teuflischem Sinne. Ob das Feuer des Gerichtes ein natürliches ist, und auch das Meer aufzehren wird? Es ist ein solches, wie es der Voll-

---

[1]) Sermo de s. Trinitate III, 1279. — [2]) III, 1130. 31. — [3]) Expositio in passionem Domini III, 1195. 96. — [4]) S. II, Dominc. Advent. III, 918.

zug der göttlichen Gerechtigkeit erfordert. Ob auch die Verworfenen Christi Gottheit schauen werden? Nein. Ob die Posaunen der Engel materiell sind? Der Schall wird sinnlich und geistig vernehmbar sein. Ob die Sentenz des Richters durch hörbare Worte ausgesprochen wird? Ja. Ob Jeder die geheimen Fehler der Anderen, auch der Begnadigten, sehen wird? Die Liebe wird eine Menge der Sünden bedeckt halten. Ob die Heiligen Mitleid mit den Verdammten haben werden? Nein.

In einer Weihnachtsrede über das Wundervolle in der Geburt Christi [1]) beantwortet er auch die Frage: ob es für die hl. Jungfrau die grösste Gnade gewesen, dass sie zur Mutter Gottes bestimmt worden? Nein; denn sie hätte es vorziehen müssen, geistig durch Gnade und Liebe Mutter Gottes zu sein, als blos leiblich ohne Gnade und Liebe. Nun aber sei in ihr beides geeinigt gewesen. Warum Christus lieber Mann als Weib habe werden wollen? Durandus gebe drei Gründe an: weil er gekommen sei als Gesetzgeber, Lehrer und Vorkämpfer, Aemter, die sich für Frauen nicht eignen; ein anderer Grund könne auch sein: um beide Geschlechter zu ehren, habe er als Mann vom Weibe geboren werden wollen. Ersteres hätten sich jene Frauen zu merken, die über Theologisches zu disputiren wagen und hartnäckiger als Theologen auf ihren einmal gefassten Meinungen bestünden [2]).

Einen reichen Stoff zur Befriedigung frommer Neugierde bietet der Leib des auferstandenen Christus und das Pfingstwunder. Gerson scheint seinen Zuhörern Nichts vorenthalten zu wollen [3]). Von Interesse ist übrigens die Frage, die wir theilweise bereits aus der Rede zu Tarascon vor Benedict XIII. kennen (S. 171), ob Christus bei seiner Auferstehung all sein Fleisch und Blut wieder an sich genommen? denn Einige behaupten, ein Theil des Blutes Christi sei zu Paris und zu Brugge, wo auch seine Vorhaut, wie sein Nabel zu Bologna gezeigt werde. Ich antworte: dass, was zum Wesen und zur Vollständigkeit seines Leibes gehört, von ihm wieder angenommen wurde, was aber nicht nothwendig war, konnte möglicher Weise zurückbleiben; bezüglich der Vorhaut und des Nabels Christi aber habe ich grössere Zweifel (magis dubito) [4]).

Eingehender und mehr entsprechend der homiletischen Aufgabe ist die Erörterung des Verhältnisses zwischen Freiheit und Gnade, die er in der Predigt am Pfingstfeste 1417 zu Constanz vor dem Concile gab [5]). „Der hl. Geist, sagt er, theilt sich frei, nicht durch irgend eine natürliche Nothwendigkeit der Seele mit; er wehet, wo er will. Wer daher dieser Gottesgabe will theilhaftig werden, muss

---

[1]) III, 938. — [2]) Ibid. 944. — [3]) Sermo in festo paschae III, 1210. — [4]) Andere Fragen sind: „Quota hora (Christus) resurrexit. — Si Christus hodie resumpsit papatum, quem prius habuerat. Videtur enim quod sic aut quod nullus erat papa, vel quod erant duo simul, videlicet Jesus Christus et Petrus. — An Deus habuerit corporalem delectationem manducando post resurrectionem? Utrum corpus Domini quod erat in apostolis qui ipsum receperant in coena, non fuerit mortuum et resuscitatum in eis?....“ — [5]) III, 1234–47.

im Gebete an ihn, den Urheber alles Guten sich wenden. Denn Gott ist zwar Allen nahe, aber nicht Alles ist ihm nahe; nur dann sind wir ihm nahe, wenn wir mit reinem Gebete zu ihm hintreten. Wer also mit dem hl. Geiste erfüllt werden will, der steige nach dem Beispiele der Heiligen auf den Söller seines Hauses, d. h. erhebe sich im Geiste, und schliesse Thüre und Fenster der Sinne, durch welche der Tod eindringt. Hier harre er gesammelt, betend, überdenkend in Bitterkeit der Seele alle Jahre seines Lebens, doch zugleich voll Hoffnung des Heiles. Und vom Himmel herab wird ihn gleichsam der Donner der göttlichen Gerichte schrecken, und in der Furcht Gottes wird er den Geist des Heils empfangen, sein Herz von hl. Feuer entflammt und seine sinnliche Lust umgewandelt werden in Verlangen nach der Quelle ewigen Heiles. Aber wunderbar und kaum in Worten darstellbar ist es, dass der hl. Geist der Seele, die er erfüllen will, zuvorkömmt, ohne dass diese ihm mit ihren Verdiensten und geistigen Gütern zuvorkommen könnte. Zwar fordert die hl. Schrift die Seele auf, sich zum Empfange des Geistes vorzubereiten, also gleichsam mitzuwirken. Aber sie wirkt nur mit durch freiwilligen Gehorsam gegen die Mahnung des Geistes, und selbst diese Mitwirkung, diesen Gehorsam hat sie nicht aus sich, sondern durch die zuvorkommende Gnade des Geistes. Gleichwohl wird ihr dieser Gehorsam als Verdienst angerechnet, und ist Gott um so wohlgefälliger, als er seine Gabe darin findet. Die Seele aber kann durch ein solches Verhältniss nur demüthiger und dankbarer werden, da, was sie immer an Verdienst hat, sie nur von der zuvorkommenden Gnade hat. Thöricht ist daher der Hochmuth Jener, die wähnen, Gott zuvorkommen und durch ihre Thätigkeit gleichsam zum Wirken bestimmen zu können. Dieses war der Irrthum des Pelagius und Aller derjenigen, die in ihren Augen weise sind und für Göttliches so lange keinen Sinn haben, bis der hl. Geist sie erbarmungsvoll erfüllt und belehrt. So lange verstehen sie nicht, dass Gnade die Freiheit nicht aufhebt, dass Gott auch der Freiheit ihre eigene Bewegung lässt und um so mehr lässt, je grössere Gnade er geben will, wie ja auch der Kranke, wenn ihn Gott heilt, nicht in seinen natürlichen Bewegungen gehemmt, sondern gefördert wird. Das Reich der Gnade hat eben so seine Gesetze der Bewegung wie das Reich der Natur; wie aber der Leib der Seele willen da ist, so die natürliche Ordnung der Dinge der übernatürlichen Ordnung der Gnade willen und ihr dienstbar. Daher stört auch Gott nicht die Naturordnung, wenn er der Gerechten wegen Wunder wirkt, wie die am Pfingstfeste geschehenen Wunder zeigen; denn scheinen sie auch, äusserlich betrachtet, mit der Natur in Widerspruch, so sind sie doch, sobald man nur das untergeordnete Verhältniss der Natur zur Gnade recht würdiget [1]), ganz der Ordnung gemäss. Denn welche Ordnung ist gerechter, naturgemässer, als dass, wenn der hl. Geist den Erdkreis erfüllt, Alles neu werde, ein neuer König,

---

[1]) „Si naturam comparaveris ad gratiam, judicabis naturam ut ancillam gratiae sicut Dominae ordinabiliter paruisse.“

ein neues Gesetz, neue Zeichen, neue Wunder!“ [1]) An diese Stellung der Gnade in der Erneuerung des sittlichen Lebens knüpft Gerson eine gedrängte Darstellung des mystischen Processes, von der durch Compunction vorbereiteten Contemplation bis zur Absorption, welche die Seele in geistiger Weise vergöttlicht (deificans) und in der göttlichen Monas einigt, wir wissen bereits in welchem Sinne. Als Lohn gleichsam für die bewiesene Aufmerksamkeit erhalten die Zuhörer am Schlusse die Lösung mehrerer das Pfingstwunder berührenden Fragen, als: welcher Art war das Sprechen der Apostel in verschiedenen Sprachen? war es Eine Sprache, die nur verschiedenartig lautete, oder wurde nur Ein Laut vernommen, aber von jedem Zuhörer in der seinem Verständnisse entsprechenden Weise? Dieses letztere scheint das Wahrscheinlichere. Fand es auch bei den Briefen der Apostel statt, dass Jeder sie in seiner Sprache lesen konnte? Dieses war nicht nothwendig [2]). Wie kann man sagen, dass der hl. Geist die Apostel alle Wahrheit gelehrt habe, da sie doch viele Wahrheiten der Philosophie, wie Geometrie und Astronomie nicht kannten? Die hl. Schrift, deren Wahrheiten sie kannten, wird per antonomasiam „alle Wahrheit“ genannt, oder, wie er in einer anderen Pfingstrede die Lösung giebt [3]), sie kannten jede zum Heile und für die Predigt des Glaubens nothwendige Wahrheit.

In der Predigt über die Eucharistie [4]) ist das Thema die Einsetzung des Sacramentes als Beweis der Macht, Weisheit und Liebe Gottes, und mit Hinweisung auf Ludwig den Heiligen, der eine Aufforderung, eine wunderbare Erscheinung im Sacramente mit anzusehen, mit den Worten ablehnte: „es ist nicht nöthig, ich glaube auch ohne Wunder“, versucht es Gerson, die gewöhnlichen Zweifel gegen die objective Wahrheit des Sacramentes zu heben.

Wie der Scharfsinn und die Neugierde der Scholastik sich vorzugsweise in der Lehre von den Engeln und Dämonen erging, so finden wir dieses Thema auch in den Predigten Gersons überreich behandelt. Schon in der ersten Zeit seines theologischen Wirkens hat er sich für eine Predigt vor der Universität [5]) den Kampf Michaels mit Lucifer zur Aufgabe gewählt, und diesen Kampf, „der nach Wilhelm von Paris fünf Stunden währte, bis zum Abende des ersten Schöpfungstages“, als eine Disputation charakterisirt, an welche er die beiden Fragen knüpft: wie die Engel sich gegenseitig durch Worte verständigen können, und wie es möglich gewesen, dass Lucifer Gott habe gleich sein wollen. Die erste Frage betreffend, sagt er, so haben Einige gegen Schrift und Autorität die Sprache der Engel überhaupt geleugnet, Andere blos willkürliche geistige, Andere äusserliche Zeichen der Verständigung angenommen, wogegen

---

[1]) Die ganze Erörterung ruht auf dem Satze des Thomas von Aquin, Summa P. I, Q. 105, A. 4. „Deus movendo voluntatem non cogit ipsam quia dat ei ejus propriam inclinationem ...“ ohne dass jedoch die eigentliche Schwierigkeit gehoben wäre. — — [2]) III, 1245. „Si in apostolorum epistolis erat doni illius latens energia, ut pro legentium varietate sese darent intelligi litterae sicut linguae? hoc non oportuit.“ — [3]) III, 1266. — [4]) Ibid. 1283. — [5]) Sermo de Angelis 1468.

mit Recht sich Durand erklärt, denn wer hätte zuerst diese Zeichen eingeführt? Und warum sollen überhaupt die Engel in Zeichen und nicht durch ihre Vorstellungen unmittelbar (conceptus naturaliter repraesentantes) sich verständigen? Andere haben ihnen die Fähigkeit abgesprochen, aus sich ihre Gedanken Andern wahrnehmbar zu machen, so dass in diesem Falle Gott als Vermittler auftrete [1]). Dieses liesse sich höchstens von Engeln, nicht aber von den Dämonen behaupten. Andere, wie Scotus, sind der Meinung, ein Engel könne in einem anderen eine seinem eigenen Gedanken entsprechende Vorstellung erzeugen, wogegen Adam, Occam und Gregorius, da Denken und Wollen dem Geiste immanente Acte sind und nicht von einem Andern im Geiste gesetzt werden können, sonst müsste auch ein Engel in einem Dämone eine intuitive Erkenntniss Gottes erzeugen können, wie er sie selbst besitzt. Wilhelm von Paris, dem ich hier folge, und Thomas von Aquin (Summa I, q. 107) sagen, dass die Engel bezüglich der Mittheilung ihrer Gedanken frei sind und sie nach aussen mittheilen können, gleich Büchern mit den leuchtendsten Zügen geschrieben, so weit und in welcher Art sie wollen [2]). Dasselbe ist der Fall rücksichtlich ihrer Willensäusserungen, und es steht demnach fest, dass eine Disputation zwischen Michael und Lucifer statt fand, vernehmlich nicht durch äussere Laute, aber durch gegenseitiges Verständniss in demselben Sinne, in welchem es von den Seligen heisst, dass sie Gott mit lauter Stimme preisen und verherrlichen. Was die zweite Frage betrifft, in welchem Sinne Lucifer nach einer Gleichheit mit Gott strebte, so nehme ich mit Scotus an, dass er nach einer wahren und wesentlichen Gleichheit mit Gott habe streben können, nicht als hätte er dieses zu erreichen für möglich gehalten, sondern weil aus einzelnen Vorstellungen von Gottes Schönheit, Macht, sich der Wille zu dem Verlangen eines solchen unerreichbaren Gutes steigern konnte. So kann ja auch der Mensch, blos die Genüsse des Lebens im Auge behaltend, wünschen, auf Erden ewig zu leben, wiewohl er weiss, dass dieses unmöglich. Diejenigen, die das Streben nach einer Gottgleicheit im eigentlichen Sinne in Abrede stellen, entscheiden sich entweder dahin, er habe von Gott abgekehrt und sich zum Herrn seines Willens erklärend, die Gott allein gebührende Herrschaft sich angemasst, oder er habe durch die Art, wie er über Andere habe herrschen wollen, dieses Gleichheitsstreben an den Tag gelegt, indem er eine absolute Herrschaft wollte, ohne entsprechende Verdienste, blos weil er der mächtigere, einsichtsvollere, schönere war, oder indem er herrschend nicht wieder Andern dienen wollte, ohne welche Bedingung doch keine creatürliche Herrschaft statt finden soll [3]). Oder

---

[1]) III, 1472. „Sic quod dum unus altam (alteri?) suam manifestare vult cognitionem, Deus quasi nuncius vel interpres eidem revelat...“ — [2]) „Dicit iste Doctor angelos esse velut specula vel libros lucidissimarum imaginum atque inscriptionis distinctissimae et potentes sunt se objicere vel aperire sic et quantum et qualiter libuerit.“ — [3]) III, 1474. „Sive noluerit quomodolibet aliis subjici cum tamen omnis creatura rationalis in dominio constituta subditorum commodis servire teneatur, et pro obsequiis susceptis vicissitudinem rependere, quemadmodum expressit Christus.“ Matth. XX, 26—27.

endlich, er strebte Gott gleich zu sein dadurch, dass er sich von den niederen Klassen der Engel in einer nur Gott gebührenden Weise verehren liess. Denn wenn er später solchen Cultus von den Menschen erzwang und noch zu erzwingen nicht aufhört, so konnte er dieses auch von Anbeginn wünschen.

Befremdend müsste es sein, wenn wir, in einem anderen Vortrage [1]) nicht die Frage fänden: warum Gott die bösen Engel geschaffen, da er doch wusste, dass sie verdammt würden? Gerson antwortet mit einem Gleichnisse: „Ein Herr baut eine Stadt und bevölkert sie, nicht um die Bewohner zu vernichten, wenn sie den Gesetzen gemäss leben; doch lässt er einen Galgen aufrichten, und dieser gereicht der Stadt und seiner Gerechtigkeit zur grossen Ehre!“ Die Frage ist damit natürlich nicht gelöst, sondern eben nur auf die Gerechtigkeit des göttlichen Verfahrens hingewiesen. Dasselbe wiederholt sich mit der Frage: warum Gott die Teufel nach der Sünde nicht vernichtet hat? „Um seine Gerechtigkeit in Bestrafung des Bösen hervorleuchten zu lassen. Auch sagen Einige, es sei besser ein Dasein mit Strafe als gar nicht sein, was ich nach den Worten Christi (Matth. 22, 24): „Es wäre besser, er wäre nicht geboren“ nicht zugeben kann. Wenigstens ist besser, dass Einer nicht sei, als dass er existire und Gott hasse wie die Verdammten.“

Wir haben schon bemerkt, dass Gerson in den Predigten an das Volk den Sinn von der Sucht Alles wissen zu wollen, abzulenken und auf demüthiges Unterwerfen unter die unbegreifliche Wahrheit des Glaubens hinzulenken suchte [2]). Theils geschah dieses in einzelnen, mitunter ergreifenden, Wendungen und Ansprachen, theils in ganzen, das Erkennbare des Glaubens-Geheimnisses wie sein Unerkennbares darlegenden Vorträgen. „O hochmüthige Wissbegierde“, ruft er in der Weihnachtsrede [3]) gegen Jene, welche das Geheimniss der Menschwerdung nicht glauben zu können erklärten, wenn man ihnen keine Einsicht in die Möglichkeit desselben verschaffe, „willst du das Maas deiner Einsicht der göttlichen Weisheit gleichstellen? Soll Gott nichts wirken können, als was dein beschränkter Sinn fasst? Wenn du nur deine beschränkte Erkenntniss auf Verständniss dessen richten wolltest, was dich in der Welt umgiebt, du würdest kein Ansprüche mehr machen, die Geheimnisse Gottes durchdringen zu wollen. Denn da ist ja Nichts so unbedeutend in der Welt, das nicht Stoff zu tausend Fragen böte, die weder ein Philosoph, noch auch der scharfsinnigste Theologe der Wahrheit gemäss beantworten kann [4]). Weiset darum diesen Hochmuth des

---

[1]) Collatio de angelis III, 1481. — [2]) Sermo Dm. I, Quadrag. III, 1063, „ad concipiendum sensum Evangelii principaliter ad nostram instructionem non intendo quaestiones altas vel extraneas vel nimium curiosas et alias quam vos deceant . . . .“ — [3]) III, 941. 42. — [4]) Solche Fragen sind, III, 1279. „Quomodo formantur nix, glacies, arcus coelestis, aut iris, terrae motus, fluxus marini, tonitrua, fulgura et venti. Quomodo de parva glande maxima nascitur quercus, ex ovo struthio qui ferrum comedit vel pavo vel phasianus qui tam pulchras habent pennas, vel alia avium genera admodum dulciter cantantium . . . Qualiter magnes attrahit ferrum et quidam alius lapis

Alleswissenwollens von euch, sonst werdet ihr die Geburt des Herrn nicht gebührend ehren, wenn sie euch ein so kleines Wunder dünkt, dass ihr sie begreifen könnt. Fürwahr, ich würde Nichts meinen Gott nennen, das ich begreifen könnte, denn das wäre ein zu kleiner Gott“ [1]). Also an dem Glaubensinhalte soll der Christ festhalten, auch ohne Einsicht oder ohne einen der Wunderbeweise, welche Gott in der Vorzeit dafür gegeben. „Warum“, sprechen Einige, „wirkt Gott aber jetzt keine Wunder mehr? ich würde gleich glauben, wenn ich das sähe.“ „Du täuschest dich“, sagt Gerson, „mit dieser Rede. Entweder glaubst du, dass er mächtig genug ist, Wunder zu wirken, und dann hast du nicht nöthig, Wunder zu sehen. Oder du glaubst nicht, ungeachtet der vielen Zeugnisse, die wir schon haben, und dann würdest du auch beim Anblicke des Wunders nicht glauben. Auch bist du bei solcher Gesinnung nicht würdig genug, ein Wunder zu sehen“ [2]). Denn der Glaube ist die Bedingung der Einsicht in die göttliche Wahrheit, wie er dieses in der Rede über die Trinität an das Volk auseinandersetzt [3]). Die Schüler des Pythagoras hätten fünf Jahre hören müssen, ohne über den Grund des Gehörten fragen zu dürfen; denn wenn ein Schüler gleich den Grund von Allem wissen wolle, was ihm der Lehrer mittheile, werde er nie zum Wissen kommen; um so mehr sei dieses Gott gegenüber der Fall. Es sei ja unerhört, dass ein ungelehrter Mensch die Geheimnisse des Glaubens ergründen und sich nicht auf das Wort der Gelehrten (Theologen) und das Zeugniss der Martyrer hin beruhigen wolle, da man doch sonst jedem Handwerker bezüglich seines Faches glaube (!). Wenn ein Gelehrter einem Maurer oder Zimmermanne oder Goldarbeiter Belehrungen über sein Fach geben wollte, würde man ihn verlachen und an seine Bücher verweisen. Um so mehr sollte man einem Gelehrten in seiner Wissenschaft glauben, da diese noch schwieriger zu beurtheilen ist als ein Gewerbe. Aber darin zeige sich das Verderbniss der menschlichen Natur, dass Ungelehrte auf das Wort eines alten Weibes jeden Aberglauben gläubig hinnehmen, aber nicht die Glaubenswahrheit auf das Zeugniss der Gelehrten und Jener, die für die Warheit derselben gestorben sind.“

Dass Gerson diese ungeeignete Parallele zwischen dem Glauben an die Tüchtigkeit eines Gewerbsmannes und an die objective Wahrheit des von der Theologie dargestellten Dogma so oft, auch in theologischen Aufsätzen wiederholt, ist ein Beweis, wie wenig ihm selbst die durchgängige Behauptung des Charakters der Erfahrungswissenschaft für die Theologie bei seinem nominalistischen Stand-

---

stipulam et piscis quidam echinus dictus, solum dimidii pedis longitudinem habens, trahit in mari adversus omnes ventos magnam navim? Quomodo ex herba fit vitrum? Quomodo ex dura silice feriendo salit ignis, et nix servatur in paleis, absque hoc ut liquescat, cum tamen fructus in straminibus calorem adipiscatur...“ — [1]) III, 942. „Certe non dignarer nominare mundanam aliquam rem (die lateinische Uebersetzung scheint hier entstellt) Deum meum, si possem intelligere omnia quae faceret aut facere posset, esset nimis parvus Deus.“ — [2]) Sermo D. IV, Quadrages. III, 1090; cf. S. I de Trinitate III, 1273. — [3]) III, 1278—83.

punkte gelang. „Da ihr euch nun", fährt er in seiner Rede fort, „mit der Demuth, der „Pförtnerin der Schule Christi" befreunden werdet, um das Geheimniss der hl. Trinität glauben zu können, so will ich euch in drei Schulen führen, um euch ein Bild der Wahrheit zu geben, nicht dass sie euch evident oder begreiflich würde, das ist unmöglich, aber ihr sollt wenigstens erkennen, dass wir nicht ohne Grund glauben, was wir glauben" [1]).

Die drei Schulen, in welche Gerson seine Zuhörer zur Erkenntniss der Trinität führen will, sind, nach dem Itinerarium mentis des Bonaventura, das Gerson seiner Darstellung zu Grunde legt, die Schule der Natur, der hl. Schrift und der Mensch selbst. In der Schule der Natur lernen wir aus der Grösse des Geschaffenen die Macht, aus der Schönheit die Weisheit, aus der Ordnung die Güte Gottes erkennen; damit haben wir dann ein dunkles Bild der Trinität, inwiefern die Macht dem Vater, die Weisheit dem Sohne, die Güte dem hl. Geiste beigelegt wird; dasselbe Resultat bietet die in allen Dingen wahrnehmbare Einheit, Wahrheit, Güte, oder Maass, Zahl, Richtung (tendentiam); in der Sonne und im Feuer die Einheit von Licht, Klarheit, Wärme, im Apfel von Geschmack, Geruch, Farbe u. s. f. Die Schule der hl. Schrift lehrt die bekannten auf die Trinität bezogenen Stellen; die Schule des Menschen ist sein eignes innerstes Wesen, in dem er „wie in einem Spiegel die Wahrheit des Glaubens lesen könnte" wenn dieser Spiegel nicht durch die Sünde getrübt wäre und der Geist sich nicht in der Sinnlichkeit verloren hätte. Den Trinitarischen Process stellt Gerson in der bekannten Auffassung dar: das Gedächtniss erzeuget in sich die Gedanken, Gedanken und Gedächtniss aber bringen vereint die Liebe hervor, das Gedächtniss ist der Vater, der Gedanke der Sohn, die Liebe der hl. Geist.

Dieses der dogmatische Inhalt der Predigten Gersons; ist auch an Ausdehnung der ethische Inhalt überwiegend, vernachlässigt [2]) ist desshalb das Dogma nicht, denn wenn es auch keine tiefere Entwicklung erhalten hat, überall tritt es doch, selbst in den mehr moralischen Predigten, hervor, bald als Grundlage bald als Motiv des sittlichen Handelns; seine mehr äusserliche und zufällige Haltung hat ihren Grund in der nominalistischen und zugleich practischen Richtung Gersons; denn wenn die erstere bei der Unbegreiflichkeit des substanziellen Inhaltes des Dogmas einer speculativen Con-

---

[1]) L. c. 1280. „Non quod velim probare evidenter vel concipere, hoc enim fieri non potest, sed vobis adducam aliquam similitudinem et aliquam speciem rationis, ad ostendendum quod non omnino sine ratione credimus id, quod credimus. — [2]) Horning, Gerson considéré comme predicateur. Strassburg 1834, p. 3. „les vérités dogmatiques sont negligées." Der Verfasser kannte den theologischen Standpunkt Gersons zu wenig und liess sich zu sehr von dem modernen Maasstabe der Homiletik leiten. Z. B. rügt er p. 8, dass in den Predigten Gersons die Offenbarung Gottes in der Natur nicht berücksichtiget, zu viel Philosophisches eingemengt sei p. 13, was doch nur in den Reden vor der Universität der Fall ist, die der Verfasser jedoch nicht von den populären Reden Gersons unterschieden hat u. s. w.

struction desselben im Wege steht, so drängt die letztere sofort auf ein äusseres Resultat, ohne dafür eine andere Voraussetzung als den „demüthigen Gehorsam des Glaubens“ für nöthig zu erachten.

Wenden wir uns zur Form der Predigten Gersons, so ist im Voraus zu bemerken, dass wir nur eine kleine Zahl vollständig ausgearbeitet besitzen; die meisten tragen mehr oder weniger Spuren der Abkürzung und besonders die an das Volk und vor dem Hofe französisch gehaltenen besitzen wir nur in einer Uebersetzung, die selbst gesteht, dass sie mehr den Inhalt als die Form wieder giebt, da sie das französische Original nehmen musste, wie sie es von den Zuhörern aufgezeichnet fand [1]).

Gerson scheint sich für alle seine Predigten sorgfältig vorbereitet zu haben; nicht blos finden sich in den Reden vor dem Hofe vielfach Entschuldigungen wegen Mangels von Zeit, auch in seinen Predigten zu Constanz und vor der Universität [2]) beruft er sich, gleichsam die weniger vollendete Form entschuldigend darauf, dass ihm die Predigt erst spät wegen Unwohlwerdens des bestimmten Predigers übertragen worden, einmal sogar mit Uebersendung des verlangten Thema am Vorabende des Festes, so dass er es in der Predigt als ein Opfer seiner Ehre bezeichnet, unter solchen Umständen aufgetreten zu sein, da sein Ruf als Prediger dadurch Gefahr laufe! [3]) denn ein Prediger ohne Vorbereitung gleiche einem Manne der ein Mahl auftrage mit schmutzigen Händen und in schmutzigen Geschirren, zu eignem Spott und der Gäste Eckel; ja ein solcher lade mit lauter Stimme zu seiner Schande ein. Für seinen Ruf nemlich, als Prediger wie als Theologe, war Gerson sehr empfindlich und das Bewusstsein seiner Vorzüge macht sich oft geltend, wo man es am wenigsten erwartet, so dass er sogar während seines Exiles in Deutschland seinen Bruder die Besorgniss äussern lässt, das „unter den Scheffel gestellt sein“ möge ihn (Gerson) zu sehr niederbeugen! [4]) Darum verwahrte er sich einst,

---

[1]) Prologus Jacobi Wimphelingii in sermones et tractatus Joannis Gersonii, e Gallico ab ejus ore excepto (s) in latinum per Joannem Brisgoicum theologum translatos III, 897. „Sermones ex ore ipsius concionantis a piis auditoribus excepti sunt et licet non ad verbum tamen ad sententiam utcunque transscripti. Et id quidem in gallica lingua, sed indubie non eo tenore, non ea dulecdine, non illo ornatu quo ipse dum praedicaret usus fuit, deinde ex gallica lingua in latinam ab alemano traducti sunt. Maluimus enim vel frusta vel scissas vel diffluentes particulas etiam minus eleganter interpretatas assequi, quam suavissimas illas et praestantissimas exhortationes omnino labi et prorsus interire.“ — [2]) Sermo de spiritu s. III, 1236, und S. III de s. Ludovico. — [3]) III, 1450. „Praedicator vitiose praedicans quid aliud est, quam homo magnis vocibus ad sui irrisionem inclamitans et invitans? Nihilominus exposui me et fortunas meas ad mandata et consilia illorum, quibus nil negare, nil non credere fas habui — sciens quod non est ludus prodire in publicum et tale publicum. *Cognovistis nuper ex proviso qualis eram (!) et si gloria inde fuit* ego illam contemnere et humilitatis pedibus premere habui. Nunc eodem animo infamiam si qua aborta fuerit et verba hominum hinc inde volitantia, Deo propitio, contemturus sum.“ — [4]) De consolatione theolog. I, 131. „Nonne subtristis est, se poni sub modio vel in obscuris sicut mortuus saeculi qui lucere super candelabrum fuerat institutus?“

als man öffentlich angeschlagen hatte, dass er am Feste des hl. Ludwig im Colleg Navarra predigen werde, wegen der Missdeutung, die ein so ungewöhnlicher Schritt erfahren konnte, mit den Worten: wenn er sich auch nicht mit dem Apostel vergleichen könne, so dürfe er doch in diesem Falle sich mit Vertrauen seiner Worte bedienen (II Cor. 3, 1) „wir bedürfen keiner Empfehlungsbriefe bei euch“; auch sei er nicht so weit herabgekommen, dass man das

omnes accurrite ranae,
parturiunt montes, nascetur ridiculus mus,

auf ihn anwenden könnte [1]). Auch die harte Selbstkritik, die er bisweilen an den eignen Leistungen vor seinen Zuhörern übt, haben keinen andern Zweck, als den, seinen Ruf zu sichern. Als D'Ailly an einem Sonntage Morgens vor der Universität gepredigt, und er Mittags als Prediger aufzutreten hatte, erklärte er nur eine Nachlese dessen zu halten, was sein verehrter Lehrer ihm absichtlich und grossmüthig unberührt gelassen habe; ihnen, die an Besseres gewöhnt, könne er nur geringen Wein bieten [2]); und am Schlusse einer andern Rede sprach er den Zweifel aus [3]), ob das trübe Wasser seiner Rede auch nur genügend sei, zur Fusswaschung gewisser Zuhörer zu dienen! Aber das sind nur rhetorische Figuren (Litotes), die eben zeigen, wie wenig Gerson, neben dem höhern und reinern Motive eines sittlich frommen Einwirkens auf das Gemüth, gegen den Beifall der Zuhörer gleichgültig war. Dieses Streben nach Beifall hat mitgewirkt in die Predigt Bestandtheile aufzunehmen, die der Bestimmung derselben fremd, aber dem verdorbenen Geschmacke der Zeit und der Hörer von Interesse waren [4]); eben darum hat er sich in der Regel der homiletischen Form der Väter nicht bedient, ungeachtet er ihre Zweckmässigkeit erkennt [5]), weil er eben besorgt durch diese abweichende Form Anstoss zu erregen [6]) und im Anschluss an die herrschende Form ungehinderter wirken zu können glaubt.

Die Predigen Gersons beginnen, wenige ausgenommen, mit einem kurzen, an den gewählten Text sich lehnenden Vorworte, das in der Regel auf Erregung eines dem Thema entsprechenden Gefühles geht und stets mit der Anrufung der hl. Jungfrau, dem Ave Maria, schliesst [7]). So beginnt er eine Rede am Pfingstfeste [8])

---

[1]) S. I de s. Ludovico, III, 1430. — [2]) Sermo D. Septuag. III, 1021. — [3]) S in coena Domini III, 1152. — [4]) Z. B. S. de poenitent. II, 506 spricht er seinen Zweifel aus, ob das Thema „convenientius tractare oporteret vel declamatorio modo vel scholastico; primum accuratius et venustius est, alterum acutius et quodammodo verius aestimatur.“ Darum wählt er die scholastische Methode. — [5]) S. II in coena Domini, III, 1142. „Subiit ardor animum, eandem (lectionem Evangelii) more veterum sub homilia transcurrere. Hic enim modus praedicationis, quamquam a modernis parum tritus sit, efficacior forsan est ad fidei robur stabiliendum et ad mysteriorum revelationem virtutisque nutrimentum accomodatior...“ — [6]) III, 1143. „invidiam novitatis declinavi.“ — [7]) Dieses Vorwort scheint Horning l. c. p. 5 für das Exordium selbst genommen zu haben, daher die Aeusserung „Gerson parait n'avoir point eu de cette partie du discours une idee claire et précise comme les grands orateurs anciens et modernes. Dans ses discours sacrés on ne trouve pas d'Exordes, proprement dits...“ — [8]) III, 1261.

mit dem Vorworte: „Freue dich, christliches Volk, denn ich verkünde dir, als Bote unsers Herrn Jesu Christi die freudige Nachricht, dass Gott in jener Seele, die sein Wort befolgt, wohnen will, gemäss dem Texte (Joh. 14, 23) „wir werden bei ihm Wohnung nehmen.“ Kennst du eine höhere Würde und Seligkeit, als deinen Gott, Herrn und König bei dir aufnehmen? Wie kannst du aber Gottes Wort befolgen, ohne es zu kennen, wie erkennen, ohne es zu vernehmen? Zu diesem Zwecke sind wir nun hier versammelt, und da ohne die Gnade des hl. Geistes Gottes Wort keine Wirkung hat, so wenden wir uns an dich, hl. Jungfrau, die du vorzugsweise nach Christum den hl. Geist bei dir beherbergt und am heutigen Tage mit den Aposteln seine reichen Gaben erlangt hast, nicht für dich allein, sondern dass du sie jenen Armen mittheilest, welche ihrer bedürfen. Desshalb flehen wir: Ave Maria [1]).“ Auf dieses Vorwort folgt der bald länger bald kürzer gehaltene Eingang, mit welchem meistens die Ankündigung des Thema und Gliederung desselben verbunden ist. Ausnahmsweise lässt er auch auf das Vorwort unmittelbar Thema und Eintheilung folgen, wenn er nemlich den Stoff schon in einem vorausgegangenen Vortrage besprochen hat [2]) oder die Worte des Textes mehr homiletisch behandelt werden [3]). Der Eingang enthält bald den Grund warum er dieses Thema gewählt [4]), bald ist er einfache Erklärung der evangelischen Pericope, um damit die Zuhörer auf die Bedeutung des Thema hinzuleiten [5]), oder es wird durch moralisch-allegorische Interpretation ein Inhalt für den Vortrag gewonnen [6]), oder durch rhetorische Schilderung psychischer Zustände [7]) oder durch Personification des Lasters, gegen welches die Predigt gerichtet ist, das Thema vorbereitet [8]), oder eine allgemeine Wahrheit erörtert, für welche durch den Text und dessen Erklärung eine neue Bestättigung gefunden werden soll [9]). Um für den vorletzten Fall ein Beispiel zu geben, erzählt er in der erwähnten Rede gegen die Wohllust, diese, die Tochter der Völlerei, sei ihm erschienen; nie habe er, auch im tiefsten Kothe, ein so schmutziges Schwein gesehen; voll Zorn und Wuth habe sie ihn angefahren: „wie kannst du dir einbilden, meine und meiner Mutter Herrschaft bei Männern und Frauen zu stürzen, da wir es sind, von denen sie Freude, Genuss und Trost im Leben haben, und ohne uns die Welt nicht lange bestehen würde! Rede nur zu, wir werden doch nicht weichen. Hätte Gott nicht gewollt, dass die Menschen geniessen sollen, wozu hätte er Mund und Speise geschaffen? Sollte keine Wohllust sein, warum sind die Geschlechter für einander organisirt? Schweige darum, und denke auf was anderes, denn wir werden die Welt

---

[1]) Ebenso treffende Vorworte finden sich Sermo de circumcisione III, 970; S. in festo s. Trinitatis III, 1268; S. de nativitate Virginis III, 1345; S. de s. Bernardo III, 1417; S. Dom. palmar. III, 1117. — [2]) Z. B. Collatio contra gulam III, 905. — [3]) Sermo in nativitate III, 933; S. de purificatione nostrae Dominae III, 1014; S. II Dom. palmar. 1118 &c. — [4]) S. contra gulam III, 899 und S. de s. Antonio III, 1373. — [5]) S. Dom. Septuag. III, 1021; S. D. I Quadrag. III, 1056; S. die Pentecost. III, 1236. — [6]) S. in fest. Epiphan. III, 980. — [7]) S. de spiritu s. III, 1248. — [8]) Contra luxur. III, 910. — [9]) S. de Trinitate III, 1268.

noch nicht sobald verlassen.“ Die Wohllust war begleitet von einer unsaubern Schaar von Lastern, und dieser Umstand bietet den Anlass, von den Arten der Wohllust und den nichtigen Gründen, womit man sie zu rechtfertigen suche, zu sprechen.

In der Gliederung ist, wie bei den bedeutendsten Predigern aller Zeiten, das logische Moment nicht immer maasgebend gewesen, aber durchaus wird die Einheit und der Organismus des ganzen Vortrages darin anschaulich, selbst dann, wenn er in derselben Rede sich an die verschiedenen Klassen der Zuhörer besonders wendet, wie in der Rede auf den hl. Ludwig [1]), in welcher er zu den Beginnenden, Fortschreitenden und Vollendeten zu sprechen die Absicht hat. So spricht er in einer Weihnachtsrede von den Wirkungen der Geburt Christi, die wunderbar ist durch die Macht des Vaters, segensreich durch die Weisheit des Sohnes, gnadenvoll durch den hl. Geist [2]), und in einer andern Weihnachtsrede im Anschlusse an Luc. II, 14 von der Ehre die Gott gebührt, und dem Frieden, den Menschen guten Willens haben sollen [3]). In einer Rede am Epiphanienfeste sind ihm die Gaben der drei Könige Anlass von den drei Reichen auf Erden zu sprechen: dem persönlichen Reiche, in welchem jeder König sein, d. h. über sich herrschen soll, dem politischen Reiche, dem Staate, und dem geistlichen, der Kirche [4]). In der Rede „wie man den Herrn suchen soll“ (nach Jes. 55, 6) bildet sich die Eintheilung aus dem Texte so: wie geht die Liebe Gottes verloren? wo soll sie gesucht werden und wann finden wir sie? [4]) In einer Rede am grünen Donnerstage wird an den Text: „Von Gott ist er ausgegangen, zu Gott kehrt er zurück“ (Joh. 13, 3) durch moralische Interpretation der zweifache Ausgang der Seele, der schlimme durch Hochmuth, der gute durch Demuth, geknüpft und in drei Betrachtungen von den Früchten der wahren Demuth gesprochen [6]). In gleicher Weise durch moralische Interpretation gewinnt er in der Pfingstrede zu Constanz aus dem Texte: „sie wurden voll des hl. Geistes“ die Eintheilung: wie findet das erfüllt werden mit dem hl. Geiste statt? wie führt dieses erfüllt werden zur Contemplation? wie schliesst sich an das contemplative das active Leben an? [7]) Nicht immer ist die Eintheilung streng logisch oder das Thema erschöpfend, in der Rede am Sonntage Septuagesima vor der Universität führt ihn der Text „er sandte sie in seinen Weinberg“ auf die zwei Weinberge des menschlichen Verstandes und der göttlichen Weisheit und auf die Gliederung: frühe schon müssen wir in den Weinberg des Verstandes gehen, um da zu arbeiten; wie wir ihn auf rechte Weise bearbeiten sollen, und wie man den Weinberg der

---

[1]) III, 1433. — [2]) III, 939. — [3]) III, 952. — [4]) Ibid. 981. — [5]) 1076. — [6]) 1126. „Fit exitus iste (bonus) quadam reputatione et intelligentia, quando anima ex consideratione intima immensitatis divinae resilit in parvitatem suam et se ad se contrahit et loco cadit, prout ad aspectum magni alicujus principis pauperculus servus et damnatus experitur. Hoc suo modo anima infirmitatis propriae imo cujusdam nihileitatis conscia, ad cognitionem praesentiae divinitatis horrescit, stupet, pallet, intratque fugiens a se velut in quandam desertam omnis imperfectionis, egestatis suae regionem.“ — [7]) 1238.

göttlichen Weisheit lieben soll [1]). Spielend ist die Eintheilung einer Weihnachtsrede, dass man den neugebornen Christus, dessen Menschwerdung er vom dogmatischen Standpunkte zuerst erörtert, einwickeln, zur Ruhe bringen, heben, baden, nähren, tragen solle, durch Keuschheit, Liebe, Andacht, Frömmigkeit, Erbauung, Gehorsam [2]); oder wenn er am I. Fastensonntage von den Hindernissen der Frömmigkeit sprechen will und sagt: wie Fieber, Geruch und Uebersättigung den Menschen hindern, das leibliche Brod zu geniessen, so hindre den Genuss des Brodes der Andacht und Belehrung das Fieber ungeordneter Lust, der Geruch eitler Ehre und die Ueberfüllung mit eitlen Gedanken [3]). Die Eintheilung Gersons ist beinahe durchgängig die trichotomische, und bei den sorgfältig gearbeiteten Vorträgen jeder Theil wieder durch drei oder auch vier Betrachtungen gegliedert.

Die oratorische Durchführung des Thema geschieht mit allen den Mitteln, wie sie eine vielseitige Bildung, reiche Begabung und der lebendige innere Drang, durch Mittheilung des erkannten Bessern läuternden und heilenden Einfluss auf die Zuhörer zu gewinnen, an die Hand geben. Es würde zu weit führen, die einzelnen Seiten herauszuheben, oder für die verschiedenen rednerischen Tropen und Figuren die zahllosen Beispiele zu gruppiren, welche seine Verträge darbieten. Erinnern aber müssen wir an den ausgedehnten Gebrauch, den Gerson von den alten Autoren, besonders in den Predigten vor der Universität macht; in der soeben erwähnten an Septuagesima finden sich Stellen aus Ovid, Seneca, Horaz, Cicero, Virgilius u. s. w. und als Beispiele „edler Jünglinge“ nennt er ganz unbefangen „Plato, Cato, Cyrus, Alexander den Grossen und Alcibiades“ (!) neben Samuel, David, St. Johannes, St. Nicolaus. Dagegen könnte die verhältnissmässig seltene Benützung von Stellen aus den Schriften der Väter — die gegebenen sind meistens aus Augustin, Gregor M., Wilhelm von Paris und dem Areopagiten — auffallen, wenn wir nicht in seinen Predigten dieselbe Erscheinung wie in seinen übrigen Schriften träfen, dass er die bedeutenderen Gedanken der Väter und Theologen, wie Augustins, Gregors, Bernards, Bonaventuras, Richards von St. Victor, Thomas' von Aquin, ohne weiteres in den Text verwebt, sei es, dass er in der Erinnerung nur den Kern des Gedankens festhielt, ohne sich des jeweiligen Autors bewusst zu sein, oder dass er die Stelle als bekannt, gleichsam als gemeinsames Eigenthum voraussetzen konnte. Eines der bedeutendsten Mittel die Aufmerksamkeit des Zuhörers zu fesseln, sind seine poetischen Schilderungen psychologischer Zustände oder einzelner Situationen der evangelischen Geschichte, z. B. die Schilderung der das Kind Jesu liebkosenden Frauen [4]), oder die Gesinnungen des Volkes bei der Gefangennehmung Christi [5]) „Einige sprachen zur hl. Jungfrau aus Mitleid, denn da war ja Niemand der sie gekannt und nicht geschätzt und geliebt hätte wegen ihrer Züchtigkeit, Anmuth und Freundlichkeit,

---

[1]) III, 1022. — [2]) 936. — [3]) 1064. — [4]) Sermo de Circumcisione III, 973. — [5]) Expositio in passionem, 1174.

Andere traten zu ihr aus Neugierde, um noch Näheres zu erfahren, Einige aus Geringschätzung, denn auch jene, die Christus vorher gekannt und geliebt hatten, sprachen nun gegen ihn nach Sitte des unbeständigen Volkes, wenn einer von einer hohen Stellung gestürzt, oder, selbst ungerecht, verurtheilt wird „wahrhaftig, riefen sie, längst hab' ich es gedacht, dass es so kommen werde, glaubt mir, er hat mir nie gefallen." Doch lässt sich Gerson durch diese Gabe auch zu ausführlichen allegorischen Darstellungen [1]) und häufigen Personificationen verleiten, die, ganz abgesehen, dass sie eigentlich nicht in die Predigt des göttlichen Wortes gehören, für den Leser wenigstens all des Reizes entbehren, den ein lebendiger Vortrag und der Zusammenhang mit Tagesereignissen ihnen für die Zuhörer sichern mochten.

Im Gebrauche der hl. Schrift behauptet Gerson meistens den Standpunkt der litteralen oder moralischen Interpretation, nur bisweilen benützt er die allegorische Deutung zu Uebergängen und Erläuterungen. Doch fehlt es den Predigten nicht an exegetischen Eigenheiten, wie wenn er Petrus mit „erkennend" Philippus mit „Lampenöffnung" übersetzt [2]), als Bräutigam und Braut der Hochzeit zu Cana den Evangelisten Johannes und die Maria Magdalena, und die anwesenden Jünger nicht als die Apostel Christi, sondern als Jünger des Johannes bezeichnet [3]), wenn er in der Predigt am I. Fastensonntage auf die Frage „vom welchem Geiste wurde Christus in die Wüste geführt?" antwortet: „von seinem eigenen Geiste" oder wie in der Predigt von der Versuchung: „von seinem Willen" [4]) oder wenn er die Stelle: Joseph wollte Maria ‚insgeheim verlassen (Mtth. 1, 19) dahin erklärt, Joseph habe diess nicht aus irgend einem Verdachte gegen Maria thun wollen, sondern aus Demuth, gleichsam rufend: geh' von mir, Gebieterin, denn ich bin ein Sünder [5]); oder die Stelle Hebr. XI, 35 auf die Erscheinung der Leiber vieler Heiligen beim Tode Christi bezieht [6]).

Der Schluss der Predigten ist durchaus kurz gehalten, und wohl ebendesshalb, wie wegen des Gebrauches einer sich im Ganzen gleichbleibenden Formel in vielen Predigten weggelassen; bisweilen schliesst sich der Vortrag mit einem Gebete [7]), oder einer Anrede an die Zuhörer, oder den anwesenden König [8]). Die Vorträge Gersons vor dem Hofe, sowohl die rein kirchlichen als die wegen specieller politischer Angelegenheiten ihm eigens übertragenen, bieten eine ganz neue Seite seiner Wirksamkeit als Prediger, die wir erst näher zu würdigen haben, ehe wir ein abschliessendes Urtheil über seinen Charakter als Prediger geben.

---

[1]) Z. B. S. de conceptione B. M. V. III, 1317 e. r. — [2]) III, 902. — [3]) III, 1004. — [4]) III, 1057. 63. — [5]) S. de nativitate B. M. V. III, 1353. Gerson wiederholt hier eigentlich den hl. Bernardus, homil. II, N. 14, super verb. Evangel. Missus est Gabriel, ed. Mabill. T. I, p. 741, ein Beweis, dass diese Auffassung stehend geworden, denn auch Bernardus will nicht *seine*, sondern der Väter Ansicht geben. — [6]) III, 1354. — [7]) S. de circumcisione III, 979 und Pfingstrede 1247. — [8]) III, 994.

39353001560174